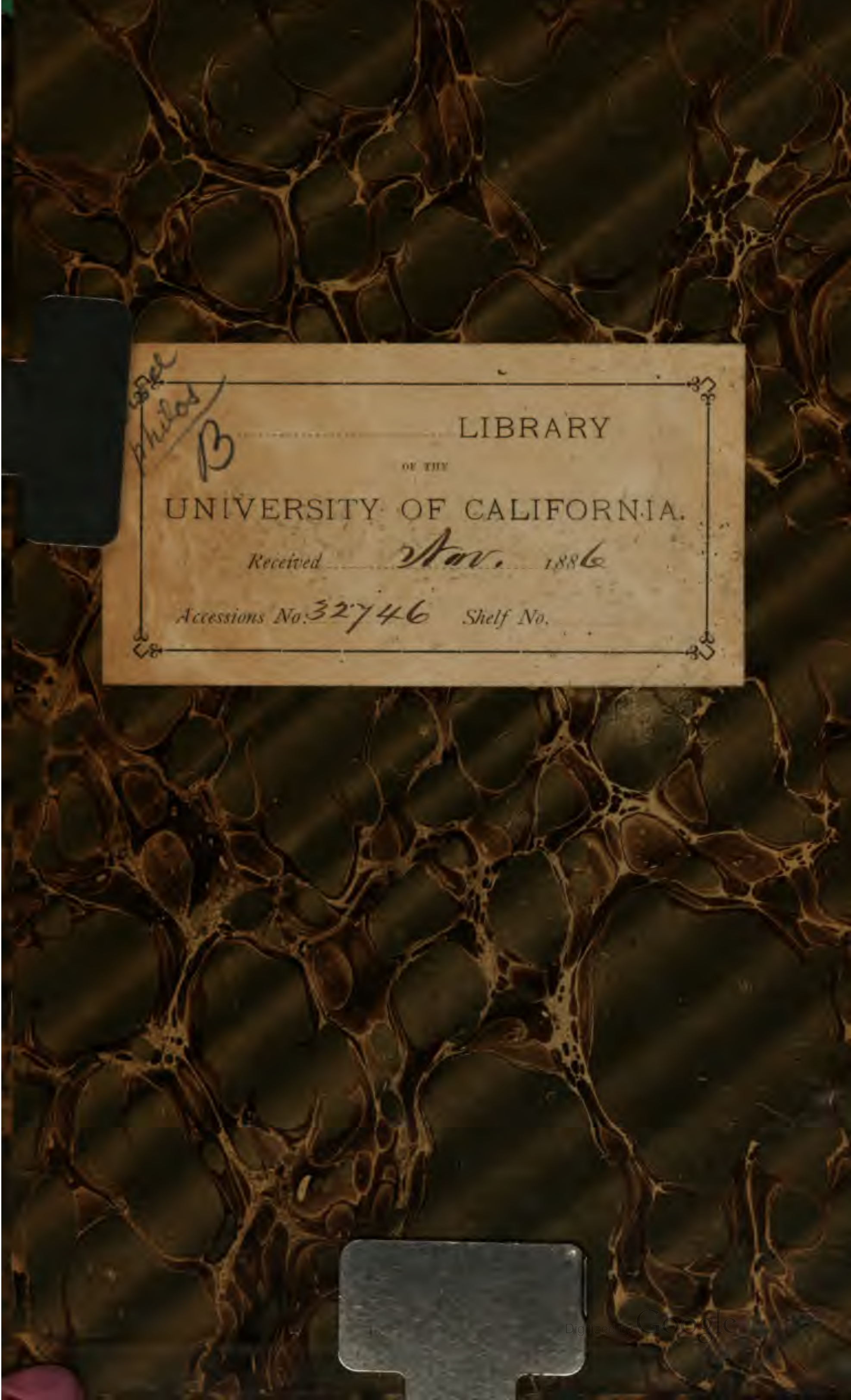



philos
B
LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Received Nov. 1886
Accessions No. 32746 Shelf No.
Digitized by Google



JORDANO BRUNO

II

SOUS PRESSE,

DU MÊME AUTEUR :

HISTOIRE CRITIQUE DU SCEPTICISME.

DEUX VOLUMES.

(Ouvrage auquel l'Institut de France a décerné une mention honorable.)

T. I. SCEPTICISME ANCIEN.
T. II. SCEPTICISME MODERNE.

PARIS. — IMPRIMERIE DE C.-H. LAMBERT, RUE BASSE-DU-REMPART, 24.

JORDANO BRUNO

PAR

CHRISTIAN BARTHOLMÈSS.

> **Italia, Napoli, Nola, quella regione gradita dal cielo, e posta insieme tal volta capo e destra di questo globo, governatrice e domitrice de l'altre generazioni, è sempre da noi et altri stata stimata maestra, nutrice e madre di tutte le virtudi, discipline, umanitadi.**
>
> GIORDANO BRUNO.

TOME SECOND.



PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,

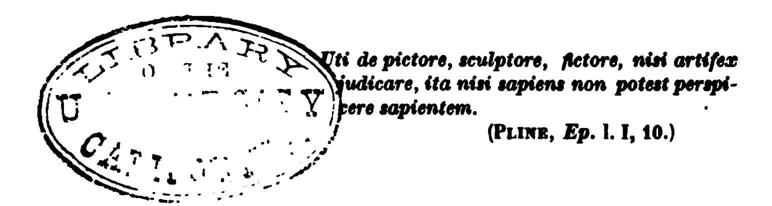
QUAI DES AUGUSTINS, 19.

1847

JORDANO BRUNO.

PARTIE II.

TRAVAUX.



Uti de pictore, sculptore, fictore, nisi artifex judicare, ita nisi sapiens non potest perspicere sapientem.

(PLINE, *Ep.* l. I, 10.)

Dans cette seconde partie, Bruno doit être, autant que l'histoire le permet, détaché de ses contemporains et comme isolé. On se propose d'y montrer la tournure propre de son esprit dans ses ouvrages et dans ses conceptions. Aussi s'adresse-t-on particulièrement à ceux qui font de la philosophie leur étude de prédilection.

Pour lier aux chapitres précédents ceux qui vont

suivre, il convient d'esquisser d'abord le génie du Nolain, tel que sa vie l'a fait connaître, et tel qu'il sert aussi à expliquer et sa destinée et ses théories. Cet examen nous conduira à celui de ses livres, et par la connaissance matérielle de ses travaux, nous deviendrons capables d'apprécier ses principes, ses doctrines dans leur nature intime. Une triple analyse développera donc à nos yeux :

I. Le caractère de Jordano Bruno ;

II. Ses oeuvres ;

III. Ses idées.

LIVRE I.

CARACTÈRE DE BRUNO.

I

Ceux qui ont lu avec quelque attention la biographie de Bruno, malgré les disparates qu'elle a été obligée de retracer, n'auront pas de peine à déterminer le fond de son génie. La puissance qui distingue ce philosophe, puissance toute méridionale et singulièrement excitée au XVI[e] siècle,[1] c'est l'imagination. La tendance qui domine dans ses actes, l'ardeur des passions, ne semble qu'un effet de la vivacité de son imagination. C'est à ces deux traits qu'il faut rapporter l'épithète dont plusieurs critiques l'ont décoré, celle de chevalier errant de la philosophie moderne.

Qu'on ne se hâte point d'en conclure que Bruno n'eût ni raison ni esprit. Il était, quand il le voulait, en état de voir sainement, de décrire avec une ferme précision la réalité et ses côtés positifs. Adolescent, il

[1] Il suffit de se rappeler l'usage fréquent que Montaigne fait du mot de « fantasies, » ou « imaginations. » Fantaisie et opinion, imagination et croyance, sont des termes qu'affectionne un élève de Montaigne, Pascal. « Cette partie dominante de l'homme, cette maîtresse d'erreur et de fausseté, est d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours. » (*Pensées de Pascal*, par M. V. Cousin, p. 136, éd. I.)

s'était plu et habitué à observer la marche des astres,[1] aussi bien que les coutumes et les dispositions des hommes. Il excellait à saisir les mœurs, et surtout les ridicules des personnes qu'il pratiquait, des pays qu'il visitait et qu'il aimait à comparer ensemble. Ses écrits abondent en témoignages du don si précieux de deviner les pensées d'autrui, et de connaître les sentiments par la seule physionomie. Ils abondent aussi en conseils rarement suivis de celui qui les donna, en appels énergiques à l'expérience, cette infaillible institutrice du genre humain qui parle ordinairement comme la nature même.[2] Il est impossible de nier qu'il ne sût concevoir et embrasser les objets avec vigueur, les pénétrer, les analyser et les recomposer, les confronter et les juger avec une égale facilité. On est tenté, au contraire, en bien des endroits de lui reprocher un excès de détails. Il ne se lasse de tourner et de retourner les problèmes, et d'en éclaircir les moindres faces. Il apporte à ces recherches la patience du naturaliste, la sévérité du mathématicien, la justesse d'un observateur aussi impartial qu'intéressé aux résultats de ses enquêtes. Quant à la finesse de son esprit, elle se manifestait par une brillante sagacité à démêler les rapports éloignés et cachés des idées, les différences dans les ressemblances, les analogies dans les diversités; puis par sa promptitude à rendre ces rapides

[1] Voy. par ex. BRUNO, *de Minimo*, l. IV, V. 1-4.

[2] Voy. par ex. BRUNO, *Opp. ital*, II, 55, 56, 75, 101 : « Dove l'*Esperienza* istessa ne *ammaestra* » « E certo et assai esperimentato. » « Abbiamo visto per esperienza ; — .. per esperienza veggiamo. » — « Conoscemo apertissimamente che doviamo aprir gli occhi a quello ch' hanno osservato e visto, e non porgere il consentimento a quel ch' hanno conceputo, inteso e determinato. »

aperçus d'une façon frappante et originale. A une époque où la plaisanterie était presque une arme sérieuse et valait un argument, l'allure alerte et étincelante, d'une intelligence vive, toujours prête à la réplique, à la répartie, fort exercée à toucher l'endroit vulnérable, à y ajouter le sarcasme : toutes ces qualités étaient précieuses.[1] Ce qui empêche quelquefois de les reconnaître dans Bruno, c'est que sa mémoire le surcharge de notions empruntées soit à l'antiquité, soit à la scolastique, et que son esprit s'altère par le mauvais goût, par la propension à la prolixité et au clinquant. De même que son entendement n'est pas guidé dans la recherche du vrai par une méthode constamment sûre, de même sa parole, en exposant, en attaquant ou en défendant, n'est pas soutenue par un tact pur et délicat, par le sentiment naturel et éprouvé des nuances et des proportions. On dirait qu'il se délecte à prendre pour évidemment exact ce qui n'est à ses propres yeux qu'éclatant ou éblouissant;[2] et que, tout en professant pour le satirique Momus autant de répugnance que pour Timon le misanthrope,[3] il mêle à dessein le sel de Mercure et celui de Momus, et confond à plaisir le burlesque et le grotesque, le bernesque et le macaronique avec la verve élégante, avec le rire gracieux des bons comiques.

Le jugement, au lieu de donner à son imagination

[1] Les imperfections des systèmes qu'il prônait, tels que le pythagorisme ou le platonisme, ne lui échappaient pas, puisqu'il en plaisantait souvent.

[2] « Se non è *vero*, è molto *ben trovato*, II, p. 415. » « Se dunque non m'ascolti sotto specie di *dottrina* e *disciplina*, ascoltami *per spasso*, » II, p. 280.

[3] *Opp. ital*, I, p. 199.

une discipline, un frein, en était l'esclave : c'est dire que cette imagination était plus active que passive, et créatrice plutôt que copiste. Or, ici se dessine l'une des différences du poète au penseur. L'un s'abandonne au libre essor de sa fantaisie, l'autre met au service de la raison une faculté qui dès lors a pour unique fonction de représenter avec des couleurs éclatantes, sous un jour net et vif, ce qui est, ce qui a été, ce qui pourrait être. Il est permis, sans doute, il est commandé au philosophe aussi d'appeler l'imagination à son secours,[1] non-seulement pour mieux comprendre en rapprochant et en combinant, mais pour restituer aux choses leurs formes primitives, leur naïf langage; mais c'est à condition de poursuivre ses conquêtes, de perfectionner ses découvertes, de devancer et de préparer les solutions et les inventions, de deviner enfin d'un regard prophétique ce que les faits n'expliquent pas d'eux-mêmes. Quand au contraire l'imagination entreprend de travestir les faits, de les remplacer par des hypothèses qu'ils démentent, et par des systèmes arbitraires, par des créations belles et hardies peut-être, mais destituées de vraisemblance; quand l'imagination est maîtresse absolue, elle court risque d'amonceler des chimères. Ainsi Bruno faisait sagement de suivre le vol de l'imagination, lorsqu'il voulait se figurer ou décrire l'immensité de l'univers, l'infinité des mondes qui peuplent les domaines majestueux de l'astronomie.[2]

[1] Mallebranche lui-même qui signale si habilement, dans sa *Recherche de la Vérité*, les abus de l'imagination et ses innombrables supercheries, ne pouvait s'en passer pour concevoir et pour orner ses pensées.

[2] Dans un temps où l'esprit humain ne pouvait pas encore s'appuyer sur

Il marchait à l'aventure en prétendant se donner une intuition semblable, soit des mystères de la nature humaine, soit de la nature bien autrement voilée de la divinité, deux ordres de connaissances qu'on n'acquiert qu'à force d'observation et de raisonnement.[1] Ce qui abusait Bruno, c'est que la raison qui médite et l'imagination qui contemple sont l'une et l'autre soumises à la loi de l'unité. L'esprit philosophique cependant y obéit d'une autre manière que l'inspiration du poète. Celle-ci étant moins laborieuse, plus séduisante et plus flatteuse, convenait davantage au métaphysicien de Nole. Talent essentiellement spontané, Bruno semble faiblir et chanceler toutes les fois qu'une réflexion patiente et silencieuse est indispensable, et qu'il importe de constater, de vérifier, de démontrer et non pas d'affirmer, de conjecturer, de conclure précipitamment. Quoiqu'il fût fort instruit, il était plus audacieux qúe studieux, plus spéculatif qu'observateur, plus porté à tirer de son propre fonds, à construire *à priori*, qu'à recueillir les données de l'expérience, et à en induire avec circonspection des règles et des principes. Il n'avait pas toujours souci de confronter le résultat de ses spéculations, avec les phénomènes et les événements qui composent l'histoire de la nature et de la société. Il craignait ou plutôt il dédaignait d'appliquer à ses propres con-

les découvertes incontestables de la science moderne, il était surtout permis de penser (avec Novalis) « qu'il n'y a point de mathématiques sans poésie. »

[1] Cependant c'est Bruno qui reprocha surtout à Aristote d'avoir bâti sur de vaines imaginations, sur des fondements et éloignés, réprouvés de la nature (I, p. 259, *rimosso dalla natura*). C'est lui encore qui voulait bannir de la science tous ceux qui n'y apportent que des fables et des métaphores, *che favoleggiano e metaforicheggiano* (II, p. 9).

ceptions cette critique sévère, cette impitoyable révision, sans laquelle les têtes les plus fécondes ne produisent en philosophie que des opinions éphémères. La science profite des lumières, des saillies, des aperçus d'un génie pareil; mais on ne peut dire qu'elle soit son ouvrage. Le service le plus solide qu'un Bruno puisse rendre, c'est d'embraser l'intelligence d'une flamme généreuse pour ce qui est noble et divin, d'un amour en quelque sorte platonique de la vérité idéale.

Néanmoins cette passion du vrai rencontrait chez lui un obstacle dans l'imagination même. Celle-ci l'empêchait en effet de se connaître lui-même, et le disposait à s'exagérer ses mérites et son pouvoir. Les illusions de l'amour-propre, les artifices de la vanité sont plus hostiles qu'on ne le croit à la sagesse et au savoir profond. Si Mallebranche fut bien inspiré en nommant l'imagination la folle du logis, Erasme l'avait été mieux encore en mettant Philautie dans le cortége de la Folie. L'orgueil, qu'il faut se garder de confondre avec la fierté, rend l'esprit aussi inquiet qu'arrogant, et jette dans l'âme, au lieu de la modestie et de la simplicité, la présomption, la morgue et d'autres ridicules du même genre.[1] La démangeaison de se louer soi-même était une sorte d'épidémie universelle au XVI[e] siècle.[2] Quel emploi fréquent du mot Phénix! Chaque pays,

[1] Il ne faut pas oublier que Bruno ne s'en déclare pas moins l'ennemi de la jactance et l'ami de la simplicité (par ex. II, p. 189, sq. *Opp. it.*). La parabole de la poutre et du brin de paille revient souvent à la mémoire, quand on étudie ce caractère.

[2] « La maladie de paraître, » disait le sieur d'Esné (*Baron de Faeneste*). «*Vaghi d'apparire, poco curiosi d'essere,*» écrivait Bruno à la même époque (II, p. 83). Plusieurs fois ce philosophe blâme énergiquement l'*amor dell' apparenza*, déjà condamné par Dante (*Paradis*. XXIX, 87).

chaque ville en avait plusieurs; chaque personnage un peu considéré se croyait un Phénix. Les savants, en particulier, étaient aussi avides d'éloges que de connaissances. C'est un spectacle amusant que l'outrecuidance avec laquelle ils disputaient, contre tout venant, de tout et de quelque autre chose encore, *de omnire scibili.*[1] « Ma nature, disait Cardan, se trouve placée à l'extrémité de la condition et de la substance humaine, sur les confins des Immortels. » Même jactance, même suffisance dans Vanini, s'intitulant lui-même « le docteur le plus pénétrant, le philosophe le plus ingénieux, le prince des penseurs. »[2] Cette maladie, Bruno l'érigea pour ainsi dire en théorie.[3] « L'homme, dit-il, ne peut célébrer convenablement les choses divines; mais il peut, par la hardiesse de ses efforts, se magnifier lui-même devant ses semblables.[4] » Cette impatience d'anticiper sur le suffrage de la postérité, et de transformer un présent sombre en un avenir glorieux, cette humeur fanfaronne, si ordinaire à l'âge de jeunesse de l'esprit moderne, choque durement dans un philosophe qui flétrit quelquefois avec une haute éloquence, les airs tranchants et le ton impérieux des scolastiques et des humanistes, ses adversaires. Rien n'atteste plus claire-

[1] Il ne faudrait pas pour cela identifier ces auteurs avec les sophistes, ni les traiter comme ils traitaient Aristote.

[2] Voy. *Fragments de philos. cartés.*, par M. V. Cousin, p. 61.

[3] Aussi Toppi, Maffei, J. B. Carpzov (*Paradox. Stoic. Ariston.* II, 171), mettent-ils Bruno au nombre des charlatans.

[4] II, p. 385. C'est en tout la maxime contraire à celle de Descartes : « *Bene qui latuit, bene vixit* » (Ovid. *Trist.* III, 4). Voy. Bruno, *de la Causa,* ép. dédic. : « *Io odiato da stolti,* » ch. La fierté d'être Italien est un des traits caractéristiques de sa physionomie. « L'Italien, dit-il, parle, raisonne avec qui a de l'entendement » (II, 311).

ment la plus fâcheuse des ignorances, celle des vices et des limites de l'entendement humain. Qui donc, si ce n'est le philosophe, doit s'enquérir de la réalité, quelque attristante qu'elle puisse paraître? qui doit se mettre, plus que le penseur, en garde contre les fascinations mensongères de l'imagination appliquée à gonfler, à farder le moi? « Que te sert d'être connu du monde entier, si tu meurs sans te connaître toi-même?

Illi mors gravis incubat,
Qui notus nimis omnibus et
Ignotus moritur sibi.[1] »

Ce même empire de l'imagination est aussi la source principale de l'inclination que Bruno avait pour les paradoxes. Il les affectionnait, non-seulement parce qu'il était mécontent de l'ordre établi, mais parce qu'il parvenait ainsi à surprendre, à faire sensation. L'écueil des gens d'imagination est de préférer le neuf au solide, ou de revêtir du moins le vieux de formes étranges.

Les hasards des voyages sont une des choses les plus agréables à cette sorte d'esprits. Bruno avait en aversion l'uniformité d'une existence réglée par des habitudes et des directions invariables. De même qu'il se plaisait à entrecouper ses dialogues et ses traités d'anecdotes et de citations piquantes, de même il s'exposait volontiers à une vie errante et vagabonde. *Vita vaga, desultoria, incerta*, dit Brucker. Il semble que

[1] Ces vers de Sénèque (*Thyeste*) étaient la devise de Descartes. Ajoutons que le mérite qui recommanda la philosophie française avant Descartes fut précisément la conviction énoncée par Charron en ces mots : « Se cognaistre est la première chose » (*Sagesse*, ch. 1).

le romanesque et même le factice fussent nécessaires à l'activité de son âme. Les émotions du pèlerin, du *condotiere* philosophe, étaient ce qui satisfaisait le mieux une avidité de ce genre.

On peut croire aussi que Bruno ne fuyait pas les aventures d'amour, puisqu'on l'entend plusieurs fois tirer vanité de ses bonnes fortunes. Certains biographes le gourmandent de n'avoir pas détesté le beau sexe à l'exemple de l'imberbe Paracelse,[1] de s'être comparé à un satyre barbu, *barbatus satyrus*, et vanté, comme Marot, d'avoir été aimé

De mainte nymphe et mainte noble fée.
Peramarunt me quoque Nymphæ.

Ces écrivains[2] jugent Bruno plus sévèrement que Vanini, selon lequel le but de la vie et de la sagesse se trouve résumé dans ces vers de l'*Aminte :*

Est perdu tout le temps
Que l'amour ne nous prend.

Perduto è tutto il tempo
Che in amor non si spende.

On est allé jusqu'à déclarer que ses mœurs furent cyniques, n'alléguant d'autre preuve qu'un mot mal entendu,[3] *ce qui est agréable est permis, quid libet*

[1] PARACELSE, *de l'Origine*, etc. (en allem.), I, c. III, p. 191.
[2] Voy. LACROZE, *Entretiens*, p. 325-326. Et, comme justification, HEUMANN, *Act. philos.*, P. IX, p. 401.
[3] NICERON, *Mém.*, t. XVII, p. 207. *S'ei piace, ei lice* se trouve t. II, p. 202; mais ces mots sont tirés de l'*Aminte*, et au surplus appliqués ironiquement à l'âge d'or. On se souvient que Dante dit : Cette sorte de loi fut promulguée par Sémiramis, pour couvrir le crime d'assassinat commis par elle sur Ninus, son mari (M. ARTAUD DE MONTOR, *Histoire de la Vie et des OEuvres de*

licet, et ne balançant pas à interpréter ce mot dans le sens où Gargantua l'entendait : *fay ce que vouldras.*[1] On a présenté enfin Bruno comme un frère, un disciple d'Arétin, de cet impudique et impudent Arétin qu'un siècle où, selon l'expression de Joseph de Maistre[2], on vit le trône pontifical occupé par « des mauvais sujets, » eut la honte de surnommer le divin. Protestons contre cette parenté avec un écrivain qui n'avait de Dieu que le titre, et dont le style était de Satan, *diabolico stil', titol' divino!*[3] Bruno vivait noblement; il n'employait pas sa plume à la peinture complaisante des plus sales débauches; il fit de son imagination un usage tout opposé, il préconisa mille fois, dans le langage de Pétrarque, les délices de l'amour intellectuel, les aspirations enflammées de l'union mystique des âmes entre elles et avec Dieu.[4] On aurait grand tort, on commettrait une véritable injustice en l'assimilant aux écrivains de l'école de l'archevêque della Casa. En laissant échapper, pour divertir le lecteur, des propos trop libres, quelquefois

Dante, p. 589). On doit se souvenir aussi d'un adage alors vulgaire : *Lasciva est nobis pagina, vità proba.*

[1] RABELAIS, I, ch. LVII.

[2] *Du Pape*, ch. XIV.

[3] « ... l'Aretino con sua setta trista,
» Che bevetter di Cinici in cantina. »
CAMPANELLA, *Poes.*, p. 102.

Le mot *diabolico stil', titol' divino* est de J. B. MARINO.

[4] « L'Amore intellettuale e speculativo, » II, 320. « Amore eroico, » 324. « Am. contemplativo e spirituale, » 328. « Furore razionale, superiore, divino; una certa divina attrazione, » 329. — « L'ardente desio delle cose divine, » 332. « L'alto amor, » 405, etc., etc., II, p. 329. — Bruno dit que la beauté purement physique ne l'a jamais plus ému qu'une statue ou un tableau ; ce qui peut signifier soit peu, soit beaucoup (Voy. ALFIERI, *Vita*, ép. II, c. 2), mais ce qui doit indiquer ici un empire faible.

obscènes, il cédait sans remords au goût de l'époque, il sacrifiait sans y réfléchir à l'esprit dont Boccace, l'Arioste, le Bembe, Sadolet, Tansillo avaient imprégné la littérature italienne. Il partageait le préjugé de ces poètes qui se croyaient le droit de dédaigner, en leur qualité de poètes, les lois de la morale ordinaire, disant que ce qui était défendu au bœuf était permis à Jupiter, *quod licet Jovi, non licet bovi.*[1] Il se persuadait que la licence poétique autorisait les images indécentes, ou, comme on disait en France, paganiques. Il savait du reste, comme Le Loyer,[2] que « le docte et bénévole lecteur excuse facilement quelques petites gentillesses lascives meslées avecques choses sérieuses et doctes, » sans se scandaliser de « quelques pensées bien gaillardes. » Bruno admet d'autant plus aisément cet impur alliage, qu'il se propose, dans son for intérieur, les plus graves desseins. Il estime utile d'égayer ses auditeurs, de les divertir afin de les gagner à ses projets sérieux. Ainsi il espère leur rendre aimable la spiritualité que recommandent les moralistes rigides, la patience et l'abstinence du Portique, la chasteté d'Hypatie, la justice et la vertu telles que Platon les définit. Il ne serait donc ni sensé ni équitable de conclure, de quelques écarts de parole et de goût, à un enseignement dépravé, ou à une conduite déréglée.

Il est deux espèces d'imaginations : celles qui sont tendres et mélancoliques, celles qui sont ardentes jusqu'à l'impétuosité. Les défauts qu'on vient de repro-

[1] Jupiter avait enlevé Europe, déguisé en taureau.

[2] Auteur de *la Nephelococugie*, 1578, préf. (*OEuvr. poét. fol.*)

cher à Bruno prouvent que son imagination appartenait à la seconde classe. C'était là le mobile d'une activité étonnante, d'une énergie infatigable, d'un continuel besoin de changer de place,[1] d'une soif inextinguible d'apprendre et d'instruire,[2] d'une vive antipathie pour l'indolence et pour ce qu'on a nommé improprement le *far niente*.[3] Les discours de Bruno, ses ouvrages, ses lectures, ses moindres actions annoncent un véritable Italien du XVIe siècle, qui avait pour principe, comme Machiavel, qu'il valait mieux se repentir d'avoir agi que de n'avoir rien fait,[4] et qui ne trouvait pas, comme Berni, ses délices à rêvasser dans son lit.[5] Certes, Bruno n'était pas moins jaloux que Paracelse[6] de garder intacte l'originalité de son génie; mais il n'avait pas recours au moyen du philosophe suisse, qui consistait à ne lire aucun ouvrage étranger. Renouveler chaque jour la masse des impressions et des réflexions par la double assistance de la nature et des lettres; transmettre avec le même zèle ses conceptions, communiquer ses émotions au monde entier; combattre et conquérir, subjuguer et emporter, toujours sous les

[1] « *Insofferenza dello stare,* » dit Alfieri, dont le caractère ressemble tant à celui de Bruno (*Vita*, p. 79).

[2] « *Il suo desio consiste più in imparare che in insegnare,* » II, 86.

[3] « *La somma perfezione è non sentir fatica e dolore,* » etc., II, p. 193. Le *Spaccio*, par exemple, est rempli de sarcasmes sur l'oisiveté, sur celle des gens occupés comme sur celle des gens désœuvrés (II, 199-207).

[4] « *Val meglio pentirsi di aver fatto che pentirsi di non aver fatto.* »

[5] » . . . . e'l suo diletto
» Era non far mai nulla e starsi in letto. »
(*Orl. amor,* ch, LXVII.)

[6] « *Es ist offenkundig dass ich in zehn Jahren kein fremdes Buch gelesen » habe.* » (I, p. 131.)
« *Meine Liberey vermag nicht zehn Blætter.* » (PARACELSE.)

armes, toujours sur la brèche ; voilà la vie de Bruno, vie aussi agissante, aussi ardente que son système est contemplatif et abstrait. Le feu qui dévorait son âme réclamait une aussi abondante nourriture, et le poussait à d'incroyables témérités. A la veille de retourner en Italie, il écrivait : « Malgré l'iniquité du sort qui depuis l'enfance me poursuit sans relâche, j'aspire sans varier, sans me lasser au but de ma carrière ; je sens mes souffrances, mais je les méprise ; je ne recule point devant le trépas, et mon cœur ne se soumettra à nul mortel. »[1] Cette énergie altière ne connaît pas la modération, le triomphe de la sagesse, suivant Tacite ;[2] elle a tous les caractères de cette imprudence juvénile que Descartes prit en si grande compassion, *improvidæ juventutis*.[3]

Les traits de plaisanterie qu'il lança chemin faisant contre le christianisme, contre le catholicisme (nulle part il n'institua une controverse véritable), mettent principalement au jour cette audacieuse imprévoyance, et ce dédain extravagant pour les nécessités pratiques,

[1] « Et nos, quantumvis fatis versemur iniquis
» Fortunæ longum a pueris luctamen adorsi,
» Propositum tamen invicti servamus et ausus,
» Queis vel forte Deo tantummodo teste valemus,
» Vel non usque adeo ægroti sumus atque sopiti
» Vel certe sensum morbi retinemus, et ultro
» Temnimus, et mortem minime horrescimus ipsam,
» Viribus ergo animi haud mortali subdimus ulli. »
(*De Mon., num., et fig.* I, 38 sqq.)

Ce mépris plein de colère est commun aux novateurs de cette époque : « Il me plaît, s'écrie Kepler, d'insulter aux mortels par une confession ingénue... Le sort en est jeté ; j'écris un livre qui sera lu par les contemporains ou par la postérité, peu importe ! » (*Harmon. mundi*, initio.)

[2] « *Retinuit, quod est difficilimum, ex sapientiâ modum.* »

[3] *Ep. ad Dinet.*

sur lesquelles l'imagination lui donna le change. On a vu qu'il renfermait la religion dans les limites d'une législation morale, d'une autorité sociale, et non scientifique; on a vu aussi qu'il distinguait quelquefois la vraie piété d'une vaine et stérile foi.[1] Il importe de faire remarquer qu'il oublie plus souvent de discerner les vérités fondamentales de la Révélation, d'avec les erreurs et les abus que les hommes y mêlent. Il arrive plus d'une fois, qu'après avoir déclaré la Sainte-Ecriture le produit de l'inspiration divine, une source de savoir et de force céleste, il ose l'interpréter et l'exploiter dans un esprit bien éloigné de l'humilité et de l'obéissance évangélique. C'est en disciple de l'école d'Alexandrie,[2] et non point du Christ, qu'il entreprend de retrouver dans l'histoire sainte les mythes et les dogmes de l'Orient ou du polythéisme grec. En d'autres moments, au lieu de continuer cette tentative de philosophie religieuse, il a l'ambition de purger la croyance chrétienne de toute doctrine qui ne se lie pas directement à l'application, à la conduite de la vie. Des problèmes redoutables, tels que les peines de l'enfer, la fin du monde, ne font, dit-il, que troubler la paix de la société et éteindre la lumière de l'intelligence, sans profiter aux mœurs.[3] Une telle variété de directions démontre

[1] Par ex., II, p. 249 : « *La vana religione, la stolta fede dalla vera e sincera pietade.* »

[2] Son entraînement pour cette école est cause de la plupart de ses attaques contre le christianisme. Il n'a pas, à la vérité, la prétention d'y substituer une théologie, une religion païenne; mais comme Porphyre élevait franchement la philosophie au-dessus des superstitions populaires du polythéisme, Bruno n'hésite pas à préférer la théologie naturelle de la raison.

[3] « Humanam turbant pacem sœclique quietem,
» Extinguunt mentis lucem, neque moribus prosunt. »
(*De Innum. et Imm.*, p. 608.— *Id.* p. 464, c. 2.)

que Bruno ne savait pas toujours bien tout ce qu'il voulait. Est-il surprenant que ses contemporains l'aient souvent mal entendu? Il lui prêtèrent des intentions fort étrangères à sa volonté; ils supposèrent qu'il avait dessein de détruire les fondements d'un édifice, dont, disaient-ils, Luther avait démoli le toit et Calvin abattu les murs; ils le crurent aussi « éclos de l'œuf pondu par Erasme. » Et sur quels faits cette supposition était-elle assise? Sur ce qu'il s'aventurait à parler, après tant d'autres, familièrement, irrévérencieusement, de ce qui forme l'objet sacré de la reconnaissance et du culte chrétien. On lui reprochait d'avoir désigné Jéhova par l'expression: *Divinité des Hébreux;*[1] saint Pierre et les autres disciples par celle-ci: *Simon-Pierre et d'autres Galiléens*. Ces expressions, malgré le blâme qu'elles peuvent encourir, manifestent cependant plus d'indifférence que de mépris ou de haine, et sont plus excusables dans un écrit en vers; elles paraissent d'ailleurs fort innocentes auprès du langage des philosophes du dernier siècle. Elles attestent enfin qu'il manquait à Bruno, comme à la plupart des penseurs de son époque, ce sentiment de la réalité et ce sens en quelque sorte politique, par lequel ceux mêmes qui désapprouvent, respectent et conservent ce qu'ils sont incapables de rempla-

[1] « *Hebræorum numen* (*de Monade*, p. 3). *Simon Petrus et Galilæi alii* (p. 64). » On cite aussi ce vers:

Fabula quæ vitæ rationem evertit et usum.
(*De Immenso*, VI, c. 2, p. 513.)

Mais *Fabula* n'y doit pas signifier toute la religion, la religion même; ce terme s'applique à un dogme particulier. Bruno ne traite nulle part le fond et l'essence de la religion de fable, de chimère, ni surtout d'imposture. Il proteste au contraire souvent avec une vigueur éloquente, de son respect pour ce qui fait la règle et la force morale de l'immense pluralité des hommes.

cer. Bruno est un exemple de plus de la distance qu'il y a du philosophe au sage.[1]

Peut-être son imagination est-elle aussi une des causes de ses vives préventions contre Aristote. L'auteur grec, protégé par l'école dont la sécheresse augmentait, à mesure qu'elle se condamnait à l'imitation servile des Thomas-d'Aquin et des Albert-le-Grand, ce logicien d'une sévérité si inflexible était trop froid pour Bruno, trop précis, trop rigoureusement didactique. Il lui fallait des allures plus dégagées, des procédés moins réguliers et moins scrupuleux. Il lui répugnait de subir le joug d'aucun maître, pas même de Copernic.[2] « Je suis, dit-il, à raison de mon naturel et de mes habitudes, trop entêté peut-être de mes opinions. »[3] A cet égard il se connaissait et s'appréciait lui-même avec justesse. Possédé et gouverné par une imagination inquiète, il était en même temps doué d'une volonté intrépide, et opiniâtrément attachée au même objet.

---

[1] Il ne lui était pas défendu de relever les préjugés en matière de religion; mais il y substitue des préjugés philosophiques, des *idoles* à safaçon, pour parler comme Bacon. Il se moque spirituellement des théosophes, des alchymistes, de la pierre philosophale (par ex. II, p. 283, *Opp. it.*); et en même temps il lui échappe d'écrire qu'il n'est pas impossible d'ensorceler les personnes absentes et même des morts (*de Minimo*, p. 74). Par cette contradiction, il rappelle Cardan, qui, tout en s'avouant peu dévot (*parum pius*), se plaisait à raconter que, sur la recommandation de son père, il avait coutume de dire, le premier d'avril, à huit heures du matin, un *Pater* et un *Ave Maria*, et qu'il obtenait, ensuite, toutes les grâces qu'il demandait à Dieu (*de vitâ suâ*, ch. XIII et XXXVII).

[2] « Al che rispose il Nolano, che lui non vedea per gli occhi di Copernico, nè di Tolomeo, *ma per i proprii* » (I, p. 126.)

[3] « *Pro more ingenii mei, nimis forte amore mearum opinionum raptus.* »

II

On chercherait donc en vain dans ce caractère si ferme, mais si peu mesuré, les mérites qui font la gloire des magistrats défenseurs de la liberté légale, des de Thou, des P. Pithou, des Peiresc, des Domat, c'est-à-dire l'impartialité. Mais on doit lui reconnaître une qualité presqu'aussi rare, une courageuse sincérité, une franchise sans réserve. La retenue mise à la mode par Erasme lui était inconnue; la duplicité à laquelle l'intolérance réduisait un si grand nombre d'écrivains lui était antipathique. Il ne consentait pas à cacher le manteau de philosophe sous l'habit du moine. « La sincérité, dit-il, la simplicité, la vérité, voilà tout ce que j'ambitionne. » Et ailleurs : « Jordano donne le nom propre à tout ce que la nature a investi d'une existence propre. »[1] Aussi repousse-t-il la distinction devenue banale entre la vérité philosophique et la vérité religieuse. Il juge impossible qu'une même chose soit à la fois vraie et fausse. « La vérité, à son avis, est une et unique, comme elle est infaillible par son évidence; elle n'est autre chose que la substance des êtres, et l'être même. » Point de compromis, point de subterfuge commode! Arrière le sophisme qui jette une doctrine au public, et réserve aux initiés une doctrine contraire! Honte au philosophe qui tolère la question, *des deux vérités laquelle est la vraie?* ou qui redit

[1] *Opp. ital.*, II, p. 402, 403, 407.

sérieusement la maxime de Cremonini : *Entre nous comme il nous plaît, au dehors comme c'est l'usage, intùs ut libet, foris ut moris est!* Tous les biais qui avaient sauvé Pomponace et Francois Zorzi paraissaient des lâchetés à Bruno.[1] Il est même important d'ajouter qu'il outra ce principe excellent, et qu'il n'eut pas entièrement raison sur le fond du problème dont les écoles étaient agitées alors, les rapports de la science et de la foi. Sans doute, la distinction des vérités de l'ordre philosophique et de l'ordre religieux n'est pas fondée dans la nature des objets; sans doute, en réalité une chose est ou n'est pas, n'a que tel ou tel autre caractère. Mais cette même distinction repose sur la multiplicité des manières dont la réalité est envisagée et jugée par l'esprit humain, en d'autres termes sur la forme et les modes de la connaissance.[2] La connaissance peut et doit varier selon le point de vue que le spectateur occupe; et Bruno lui-même convient qu'une même chose peut être considérée sous différents aspects.[3] On peut parler et décider au nom de Dieu, avec l'autorité d'une révélation surnaturelle; on peut étudier avec les seules lumières de la raison humaine. Il y a plus : en tant qu'homme, regardez-vous avec la raison réfléchie? ou bien, avec cette raison instinctive qu'on appelle sensibilité et bon sens? Les apparences, les manifestations de la réalité ne sauraient être en

[1] *Opp. it.*, I, p. 264, sq. Voy. P. I, p. 35.

[2] On a de tout temps, même dans les ouvrages pratiques, tels que les *Institutes* de Justinien, discerné la réalité extrinsèque de la façon de penser, *veritas* et *opinio*, ἀλήθεια et δόξα· *Ad rem, ad hominem,* disent les rhéteurs aussi bien que les logiciens.

[3] « *La considerazione di una cosa si può prendere da diversi capi* » (I, p. 260).

elles-mêmes ni contraires, ni contradictoires; elles doivent être différentes, et leurs différences, leurs contrastes font la beauté des œuvres divines, le charme de la création. Les manières de saisir et d'exprimer ces variétés, ces variations, doivent à leur tour changer d'un individu à l'autre; telle a été encore la volonté de Dieu, et elle n'est pas moins admirable pour qui contemple les opinions d'un point de vue élevé. « La vérité est une, l'univers est un, la science de même doit être une, universelle et cosmopolite. » — Oui; mais les développements de la vérité sont-ils donc uniformes? Les intelligences des hommes se ressemblent-elles plus que leurs visages, leurs traits et leurs couleurs?... L'autorité ecclésiastique, alors autorité unique en matière d'opinions spéculatives, proclamait pour sa part la même maxime que Bruno; ce qui entraînait une guerre formidable, chaque fois qu'il se présentait une diversité, une opposition entre tel article de foi et tel point de philosophie![1] Pendant que l'Eglise déclarait entièrement faux ce qui, dans la science, différait des décisions canoniques, Bruno exigeait que l'Eglise même acceptât de la philosophie, les versions, les explications.

[1] Les philosophes de la Renaissance ne pouvaient pas oublier ces paroles de Pomponace : « *Hæc non sunt communicanda vulgaribus, quoniam horum arcanorum non sunt capaces. Cavendum est etiam cum imperitis sacerdotibus de his habere sermonem.* » Le philosophe de Bologne s'exprime ainsi sur la page où il divise les hommes en *religiosos* et en *philosophos*, les opposant les uns aux autres, *tanquam stultos sapientibus*. « *Philosophi enim soli sunt Dii terrestres, et tantum distant a cæteris, cujuscumque ordinis sive conditionis sint, sicut veri homines ab hominibus pictis* » (*De Incantat*, p. 243. — p. 53.) Les philosophes de notre temps doivent se rappeler cette pensée de Malebranche : « Je ne croirai jamais que la vraie philosophie soit opposée à la foi... La vérité nous parle de diverses manières; mais certainement elle dit toujours la même chose » (*Entretiens sur la Métaphysique*).

que celle-ci donnait de telle partie de la création. Un si triste malentendu ne pouvait que tourner à mal : les uns tentèrent de « crever les yeux à la raison ; »[1] les autres osèrent accuser la révélation chrétienne d'étroitesse et d'erreur. Remercions-en Dieu, auteur de l'esprit humain, aussi bien que des secours dispensés par l'Eglise : la question a été mieux posée, mieux résolue depuis Bruno. Non-seulement le domaine de la grâce a été séparé de celui de la nature, mais l'enseignement des études concernant les choses de ce monde, a été remis en d'autres mains que celles qui sont appelées à bénir, à guérir l'âme, à la conduire par l'amour divin aux demeures éternelles.[2]

La franchise de Bruno devait être excessive, n'étant point tempérée par la prudence. La prudence, rarement recommandée par lui,[3] trop recommandée à son sens par Aristote, ne lui semblait que pusillanimité. La politesse dont il se piquait outre mesure,[4] et qu'il était loin de bien entendre, pouvait en certaines conjonctures tenir lieu de prudence ; mais elle était trop inégale. Parfois même elle était impertinente, et faisait place aux aménités à la Scaliger, aux personnalités, aux gros mots. Bruno qui savait « gracieuser, » ne savait pas moins injurier et brutaliser ; il traitait ses adversaires aussi rudement quelquefois que ce Paracelse si renom-

[1] Expression de la reine Christine de Suède.

[2] La tactique de Pomponace ne réussissait plus, du reste, depuis qu'un plaisant avait proposé d'absoudre Pomponace comme homme, de le brûler comme philosophe (Boccalini, *Ragg. di Parnasso*, cent. *I. rag.* xc).

[3] II, p. 195, *Opp. it.*

[4] I, p. 179. « *La professione di vincere in cortesia quelle che facilmente posseano superarlo in alto.* »

mé pour sa grossièreté.[1] Si son esprit tenait de Rabelais, son âme avait quelques éléments de l'âme de Dante, principalement l'impatience, la colère. Il n'ignorait pas combien la bile avait d'empire sur sa raison, car il plaçait très-haut l'égalité d'humeur et le sang-froid, qu'il appelait une « solide cuirasse de patience. »[2] Il savait que la colère avait fait faire un solécisme à Minerve. Toutefois, en d'autres instants, il était disposé à excuser cette promptitude, cette véhémence extraordinaire, comme le signe d'une généreuse indignation, d'une sincérité magnanime. « Je n'attaque, ni n'offense jamais, disait-il, mais je crois avoir le droit de repousser les outrages ; je venge mes opinions, et non ma personne. »[3] La gaîté, que l'irascibilité n'excluait pas, se joignait à la franchise, pour en rendre souvent l'expression plus blessante et plus inconsidérée.[4] Partout on a à déplorer le manque de jugement, de cette faculté humble mais si nécessaire, à laquelle Bruno préférait les dons plus splendides qui composent le luxe de l'esprit.

Ce qui m'afflige plus que le reste, avait dit Pétrarque, c'est que les jugements parfaits sont si rares,

[1] DISCORTESE, I, p. 183 ; I, p. 167, 176. « *Con alquanto di collera rispose al riso* » II, 219. — Si Aristote est pour Paracelse « un polisson, un gamin, un bousilleur » (*Opp.* I, p. 38, 261), il est pour Bruno le plus stupide des philosophes (*De Minimo*, p. 49).

[2] « *Toleranza di spirito,* » II, p. 387 ; I, p. 176, 179 — « *Buona corazza di pazienza,* » II, 10. Cf. *de Umbris idear.*, p. 297 : « *Minus enim durantia et magis impatientia, quo magis subtilia promptioraque sunt ingenia.* »

[3] II, p. 219. C'est de la même manière à peu près que Th. de Bèze excuse « la véhémence » de Calvin (*Vie de Calvin*). Bruno défend la philosophie déprisée, *la filosofia spregiata,* comme Calvin avait protégé « les affaires de Dieu. » Bruno n'oubliait pas de faire remarquer à ses antagonistes les inconvénients d'une semblable disposition (par ex. II, 85, *troppo precipitoso*).

[4] Il est superflu de rappeler combien il abuse de la gaîté et de la raillerie.

Or questo è quel che più ch' altro m'attrista
Che i perfetti giudizj son sì rari.

Cette plainte doit se renouveler quand on examine le style de Bruno qui réfléchit toute l'organisation de son génie et de son temps. Dans ce temps, en effet, naissaient ou grandissaient les Marino, les A. Bruni, les Preti, les Achillini, les chefs des *Seicentisti*, que Campanella proclama les corrupteurs de la république des lettres.[1] Pétrarque et Dante, jadis les deux yeux de la littérature italienne,[2] commençaient à être délaissés pour l'Arioste et le Tasse; et dans ces derniers on admirait de préférence les jeux de mot, les images maniérées, les oppositions sans vérité, et ces comparaisons bigarrées qui produisaient l'effet « de diamants sur une robe de chambre. »[3] Bruno, aussi épris de Sénèque que de Lucrèce, se permettait en toute sécurité cette recherche d'antithèses guindées et prétentieuses, la croyant ou la disant fondée sur une certaine théorie des contraires et de leur alliance.[4] La nature abonde en contrastes, pensait-il; pourquoi le langage ne s'appli-

« *Voglio prender spasso,* » et en disant cela, il prend toutes sortes de privautés.

[1] *De Libr. prop.*, p. 67, sq.

[2] « *I duoi lucidissimi occhi de la nostra lingua.* » BERN. DI GIUNTA (Ven. 1532).

[3] BALZAC. — Métastase, l'admirateur du Tasse, ne peut s'empêcher de lui reprocher « alcuni *concettini* inferiori alla elevazione della sua mente » (*Lett. sul Tasso*). Les *concetti* répondaient aux *agudeças* de l'Espagne, aux *pointes* de la France, aux *puns* anglais.

[4] I, p. 222, *it.* « C'est la faute d'Adam que cette réunion des choses les plus opposées » (II, p. 219).

querait-il pas à heurter les mots les uns contre les autres, comme il combine les vers avec la prose; le tout afin de faire sur l'esprit une plus vive impression? Ce cliquetis de tours métaphoriques, plus souvent bizarres que pittoresques, cette fusion du sublime et du bouffon éloignait de plus en plus de la justesse et de la sobriété. Cette plénitude verbeuse, cette intempérance d'allégories incohérentes, de similitudes, de digressions, de descriptions, répandait quelque chose de pompeux et de subtil à la fois, de naïf et de contourné, et qu'on ne saurait mieux définir que Pétrone ne l'avait fait en nommant cela, « un langage plus poétique qu'humain. »[1] De Thou caractérisa ce mauvais goût, en l'appelant « style gascon, »[2] c'est-à-dire où l'expression franche est sans cesse immolée à une trouvaille de bel-esprit, où la vérité la plus respectable est souvent sacrifiée à un bon mot.[3] Ceux qui ne sont pas au fait des lettres d'alors, se représenteront difficilement la profusion de paroles qu'entraînait cet étalage de fleurs et de figures, cette surabondance de synonymes, d'épithètes vides et fades, cette richesse monotone et fatigante qui paraissait à Bruno, « une veine copieuse et large de prose longue, courante, grande et énergique, et comme un ample canal, comme un vaste

[1] « *Loqui magis pœtice quam humane,* » dit Pétrone, en parlant d'Eumolpe.
[2] « *Stylus tanquam nimis crebro figuratus, tumidus et* VASCONICE *ampullatus* » (*Hist.*, l. XCIX, anno 1590).
[3] A Naples, ainsi qu'à Madrid, on cessait d'appartenir à la classe cultivée, *los cultos*, si l'on n'appelait pas le Mançanarès le duc des ruisseaux, le vicomte des rivières; la lune, la grande omelette de la poêle céleste; le soleil, le grand duc des chandelles; les étoiles, des zecchins brillants; les vents, des postillons d'Eole; le Vésuve, le grand-prêtre des Monts (Voy. par ex. BRUNO, I, p. 149; II, p. 355, *Ital.*)

fleuve.[1] » Il faut entendre sur ces défauts les plaintes d'Erasme,[2] et celles de Bacon[3] qui sont moins légitimes. Il faut, pour se les expliquer, se souvenir des plus graves événements de l'époque. Les mœurs rendent seules un compte satisfaisant des vicissitudes du langage. La Réformation devait contribuer au faux goût plus encore que la Renaissance. Celle-ci entretenait la passion, l'ambition de l'éloquence cicéronienne; mais celle-là donnait la manie de la prédication et de la controverse.[4] Le commun résultat fut un ton déclamatoire, contre lequel Bruno ne se lassa lui-même de déclamer avec une chaleur presque fébrile,[5] avec une redondance périodique, où la tautologie et la paraphrase noyaient l'idée sous le flot tumultueux des citations, des invectives, des exhortations et des plus hypothétiques raisonnements.

Ce désordre fastidieux s'était accru par le mélange

[1] « *Una copiosa e larga vena di prosa lunga, corrente, grande e soda, onde non come da un arto calamo, ma come da un largo canale, mandi i rivi miei* » (I, p. 126).

[2] « *Decem annos consumpsi in legendo Cicerone*; — *ὄνε, asine,* » Erasme.— (J. M. Brutus, *Epist.* p. 596).

[3] « This distemper seated in the *superfluity* and *profuseness of speech.... The heat and efficacy of preaching...* In summe, the whole inclination and bent of those times was, rather about *copie,* than weight. Here we see the first distemper of learning, when men study *words* and not matter, » (Bacon, *Advanc. of learning,* VI). — *Copie,* dit l'Anglais ; *copiosa vena,* avait dit l'Italien.

[4] On sait quelle réponse le Bembe fit à Landi, quand celui-ci lui demanda pourquoi il n'allait jamais au sermon, pas même en carême : « *Che vi debbo io fare? Percio chè mai altro non vi si ode che garrire il dottor Sottile contra il dottor Angelico, e poi venirsene Aristotile per terzo a terminare la questione proposta* » (Landi, *Paradossi,* l. II, § xxix). — Les uns disputaient à l'église, *pro et contra,* à la manière des scolastiques ; les autres (dit Rabelais) « en la manière des académicques, par déclamation » (II, xviii).

[5] « *Troppo effuso,* » dit-il lui-même (II, p. 222, cf. I, 217), et c'est là ce que D. Clément rend par « affluence de mots et force d'imaginative » (*Bibl. curieuse,* t. V, p. 306).

de l'antiquité païenne et de l'antiquité chrétienne. L'amalgame de la mythologie et de l'Evangile, du profane et du sacré, loin de sembler un anachronisme contraire au goût, sinon à la piété, était recherché comme un ornement de grand prix. La dévotion la plus rigide n'était pas scandalisée de voir comparer et confondre Minerve et la Vierge Marie, Apollon et le Christ, les Trois Grâces et la Trinité, l'ambroisie ou le nectar et le pain ou le vin de l'Eucharistie. Chez Bruno,[1] à qui cette bigarrure de costumes, de mœurs et d'idées plaisait d'autant plus, qu'il y voyait une preuve de l'unité des conceptions et des institutions humaines, d'autres causes fortifièrent la pente à l'exubérance et à l'obscurité, dans laquelle une imagination déréglée devait le précipiter inévitablement. L'art de Lulle avait ajouté ses arguties aux pratiques de raffinement et de subtile barbarie contractées dans l'institut de St.-Dominique, et si souvent combattues et raillées par ce même Bruno.[2] Une influence opposée dut produire un

[1] *Hocque pacto cothurnos haud raro adaptasse socco, junxisse equos gryphis* » dit BRUCKER, (IV, p. 54). C'est par système que Bruno associe ces oppositions, les nymphes et les fées, les sylphides et les amazones, Hercule et Amadis, le péché d'Adam et le crime de Prométhée, Alcibiade et Saint-Jean, Alcibiade le Saint-Jean de Socrate, Saint-Jean l'Alcibiade de Jésus-Christ, la Sapience et l'Enéide, Ovide et Salomon (II, p. 242), la Providence et le destin (*la providenza del fato, la provida natura,* II, p. 13, 47, 351, 52), la Trinité et les trois déesses sur le mont Ida, c'est-à-dire la majesté, la beauté, la sagesse, etc., etc. C'est un effet philosophique, et non point un effet oratoire qu'il voulait produire. Là où le lecteur vulgaire n'admirait qu'un rapprochement littéraire, une hardiesse d'érudit, Bruno s'était proposé un but métaphysique ou théologique.

[2] Par ex. I, p. 15, 217, 229; II, 404. « *Parole posite in distillazione, passate per lambico, digerite dal bagno di Maria e sublimate in recipe di quinta essenza* » (I, 217). — Il est probable que l'obscurité de Bruno est quelquefois volontaire.

« . . . . . . Non hæc fercula vulgo (dit-il),
« Porrigimus, porro hinc ad malas, commoda, genti

effet analogue : ce fut le commerce des courtisans, qui, pour prendre des airs de grandeur, s'appliquaient assidûment à l'exagération et à l'affectation, regardant l'emphase comme la marque de la majesté, et la singularité comme le signe de la distinction. Les éloges que Bruno donna à Henri III, à Elizabeth, aux ducs de Brunswick, pouvaient passer pour modèles aux yeux des chambellans, pour qui des dehors pompeux étaient une preuve de dignité personnelle, autant que de respectueuse admiration pour le souverain.[1] La noblesse du langage paraissait l'ennemie de la simplicité. Un prince loué avec discernement, ne se croyait pas convenablement apprécié. En un mot, la parole semblait à peu près partout faite pour la parole, et non pas pour la pensée.

« Instituenda damus, quœ non intelligat ipsa
« Omnia. . . . . «

(*De Monade* p. 4 et p. 75, et de *Innum*, p. 452 sq.).

L'anathème qu'il fulmine contre ceux qui dédaignent la simplicité, la propriété, la clarté, a l'air d'un trait d'ironie. « *Si quispiam ab hoc philosophiœ non populari genere verborum cum proprietate simplicitatem tentaverit excludere, magis parricidii et sacrilègii reus esto, quam si Deorum sacrosanctas imagines profanaverit* » (*De Minimo*,I, 1 vers. 152, p. 8).

[1] I, p. 384. Chez Bruno, les louanges prodiguées à ces princes ne sont pas seulement des compliments académiques, des flatteries cicéroniennes, ou même de basses et viles adulations, (*lowley-feingning compliments*, Shakespeare). Non ; il voulait, d'une part, donner aux habitants du Nord des leçons et des exemples de la politesse italienne, et, d'autre part, témoigner avec générosité sa reconnaissance. Je dis *avec générosité*, parce qu'il croyait sérieusement qu'il immortalisait ceux qu'il encensait. « A la faveur des chants d'Homère, dit-il, Achille et Ulysse vivent encore ; grâce à Virgile, on connaît Enée ; Cicéron a illustré Atticus et Drusus. » « *La lode è uno di li più gran sacrifici che possa far un affetto umano ad un oggetto* » (II, p. 384, sq.). — Ce sacrifice, néanmoins, lui semblait aussi facile qu'à d'autres Italiens, et semble venir à l'appui de ceux qui reprochent à cette nation spirituelle d'être trop complimenteuse. « Quand je suis en France, disait Montesquieu, je fais amitié à tout le monde ; en Angleterre, je n'en fais à personne ; en Italie, je fais des compliments à tout le monde ; en Allemagne, je bois avec tout le monde. » On pourrait trouver dans les œuvres de Bruno plus d'un passage pour justifier la maxime de l'auteur de l'*Esprit des lois*.

Ce n'est pas tout encore, et à ces habitudes générales il importe d'ajouter l'anarchie qui règne dans les esprits. Il n'est point d'auteur qui, même en s'asservissant à l'imitation, ne vise à l'originalité, et qui n'aspire à se faire non-seulement une manière, mais un idiome spécial, ou, comme dit Montaigne, « une langue particulière et non vulgaire.[1] Personne, de peur de paraître vilain, ne consent à écrire comme parle le peuple; personne ne méprise autant que Bruno les préoccupations de style et d'art, comme si elles étaient incompatibles avec les soins que mérite « la culture de l'esprit. »[2] Pour attester leur supériorité, ces demi-dieux se donnent un organe mystérieux, une diction oraculaire, ce que Montaigne nomme un « style nubileux et doubteux. » Alors que tous les genres d'éloquence se mêlent et se confondent, la philosophie ne peut garder seule un langage constamment élevé et sévère; elle aussi doit descendre jusqu'à « entrelarder » ses leçons de brocards, de *lazzi*, d'allusions goguenardes de toutes nuances. Un ton semblable était au sein des écoles un moyen de succès.

En parcourant les livres de Bruno, on est choqué continuellement d'un vice qui est visiblement une erreur. Il est manifeste que cet auteur se faisait une loi

[1] Le mépris insensé de Bruno pour les grammairiens était cause du peu de respect que ses écrits marquent pour la grammaire. Les hardiesses du néologisme lui semblaient un droit inaliénable de la philosophie.

« Usus principiumque erimus » s'écrie-t-il,
« ... Vocum authores erimusque novarum ! »
(*De Minimo*, exifl. I, c. 1. v. 128, sqq., p. 5, sq.).

[2] « *La cultura de l'ingegno* » (II, 225).

d'écrire comme il parlait,[1] oubliant que l'éloquence vit de sacrifices comme la vertu. En faisant courir la plume sous sa main, il continuait à causer, à improviser, persuadé qu'il suffisait d'improviser pour être écouté même de la postérité. Il s'abandonnait avec confiance à l'inspiration, et lorsqu'elle venait à défaillir, à la facilité d'élocution qu'il semblait prendre quelquefois pour l'abondance d'idées. Qu'on ne cherche pas le travail patient et judicieux de la composition, chez un auteur qui estime plus naturel et plus sage, le négligé de la conversation et le décousu du monologue. « La perfection de la doctrine passe avant la clarté, » tel est son principe.[2] La philosophie, selon lui, ne saurait être enseignée à fond que par un entretien vivant, et les livres ne doivent être regardés que comme une sorte de jeu destiné à réveiller le souvenir de ce qui a été discuté dans la conversation.[3] C'était là le sentiment de Platon, qui s'entendait le mieux à un jeu si difficile. Par son inépuisable vivacité, en dépit d'une façon d'écrire ennemie d'un intérêt durable, Bruno savait cependant intéresser. Ses auditeurs, ses lecteurs n'exigeaient pas du reste qu'il conformât son style et sa pensée à la na-

[1] « C'est par cette raison que ceux qui écrivent comme ils parlent, quoiqu'ils parlent très-bien, écrivent mal ; que ceux qui s'abandonnent au premier feu de leur imagination prennent un ton qu'ils ne peuvent soutenir, etc., etc. » BUFFON, *Disc. de réception sur le style.*

[2] II, p. 271. A cet égard, Bruno imitait encore les Alexandrins, et particulièrement Plotin (Voy. PORPHYRE, *Vie de Plotin*, c. 8).

[3] Quattromani, l'un des plus éminents disciples de Télésio, dit aussi qu'on ne peut bien comprendre les pensées écrites de son maître qu'à l'aide d'explications verbales. « *Spiegò i suoi concetti in istile, quantunque grave e latino, così malagevole ad intendersi, che non può uomo senz' ajuto di voce viva, o senza gran fatica, trarne i veri sentimenti* » (Dedic della *Filos. di Telesio, ristretta in brevità*).

ture, cette puissance à laquelle il prétendait tout soumettre. Quant à nous, nous devons songer que ses ouvrages ont été faits en quelque sorte au vol, sous le feu des persécutions, avant la saison de la maturité. Ce sont de rapides ébauches, des manifestes foudroyants, et non le dernier mot d'une pensée recueillie et mûrie par la réflexion. Ils doivent nécessairement respirer l'agitation périlleuse de l'écrivain. Il serait injuste de ne pas reconnaître que « ce flux de bouche merveilleux » [1] fait jaillir une foule d'accidents d'une éloquence vigoureuse, ou si l'on veut, que ce chaos est fréquemment illuminé de grands éclairs de génie. A travers ces élans et ces saillies un peu confuses, éclate du moins le mouvement pathétique de la physionomie et du geste. Dans les moments où cette ivresse orageuse s'éveille à la présence de quelque noble objet, tel que le spectacle du gouvernement de la divinité dans l'univers, les esquisses de Bruno rappellent le génie brûlant et sauvage d'un Salvator Rosa.

C'est principalement ici qu'on doit noter un mérite qui distingue éminemment Bruno des autres philosophes d'Italie. Il osa écrire ses meilleurs livres en langue italienne, *hetruscâ linguâ*, dit Campanella. [2] Cette entreprise avait contre elle non-seulement le clergé, mais la pluralité des lettrés laïques. C'est dégrader et souiller la science, disait-on, que de lui faire parler le langage usuel, cette langue « où l'on est né. » [3] La philo-

[1] Bayle.

[2] Bruno fait observer, du reste, qu'il ne suffisait pas de savoir l'italien pour comprendre la philosophie du Nolain (II, p. 248).

[3] Profonde expression de saint Luc (Act. II, 8). « Τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν, ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν. »

sophie aussi doit conserver la langue sacrée, le latin, entendu des savants exclusivement, et hors duquel, selon Passavanti, l'Ecriture-Sainte elle-même se trouve avilie. [1] Qu'on ne cite point, ajoutait-on, l'exemple des classiques italiens; ils écrivaient pour les laïques, les dames, les soldats; [2] qu'on réserve le toscan aux œuvres badines, au genre comique! En 1529, Amaseo, haranguant à Bologne l'empereur et le pape, les supplie de déclarer hérétiques ceux qui écrivent en langue vulgaire, et de ne donner accès à l'italien qu'aux boutiques et aux marchés. Imperiali blâme vivement Al. Piccolomini d'avoir promis (en 1541) à l'Arétin d'écrire en italien sur la philosophie. [3] Ce que Piccolomini s'était proposé seulement fut accompli par Bruno qui pensait avec Boccalini, « que les sciences ne voulaient pas être traitées en idiome ordinaire, parce qu'elles craignaient, en perdant le voile de ces mots grecs et latins, de laisser voir leur pauvreté. » [4] Comme si un secret instinct l'avait averti, Bruno composa en latin les ouvrages qui devaient s'engloutir dans l'abîme du moyen-âge, et en italien ceux qui étaient propres à captiver les temps nouveaux. Pour venger la langue italienne du mépris des érudits, qui l'excluaient à titre d'idiome bâtard, [5] il se permettait de maltraiter le latin, et faisait

[1] Voy. FONTANINI, *della eloq. ital.*, p. 674.
[2] Voy. DANTE, *vit. nov.* — BOCCACE, *Decam, fin.* — PÉTRARQUE, *Fam, lib. III*, ep. 4. — VILLANI, l. I, c. 1.
[3] *Lett. all' Aretino*, II, p. 144.
[4] BOCCALINI, *Ragguagli di Parn.* cent. I, ragg. LXXIII.
[5] « I love the language too, that bastard latin,
That sounds as if it should be writ on satin. »
BYRON.

parler cette langue, dans ses Dialogues italiens, aux cuistres [1] qu'il y introduisait comme les Polichinelles et les Giles paraissent dane les comédies. Ainsi Bruno restitue au pédantisme le latin qu'il en avait reçu.

Ce qui démontre combien cette tentative était neuve et audacieuse, et quel courage il fallait pour employer l'idiome plébéien à la discussion des intérêts supérieurs de l'homme, à l'exposition de la métaphysique et de la religion, c'est que Vico fut encore obligé de s'excuser (en 1725) de publier la *Scienza nuova,* dédiée à Clément XII, en langue italienne. Descartes avait aussi éprouvé le besoin de demander pardon pour son discours français *de la Méthode;* mais il était sûr de l'obtenir, ayant été précédé dans cette voie par Montaigne et Bodin. [2] Sachons gré à Bruno d'avoir écarté du langage de son pays l'injuste reproche de familiarité bourgeoise, d'avoir concouru à l'émanciper et à l'ennoblir, d'avoir senti que la méditation du philosophe, aussi bien que le rêve du poète ou la prière d'une âme pieuse,

[1] Le type de pédant adopté par Bruno change de nom, jamais de naturel. Manfurius, Prudentius, Polyhymnius, Gervasius, Coribante, parlent tous en proverbes, en vers, en mots grecs ou latins, en style d'oracle, et « avec d'autres assaisonnements » (I, p. 229); ils rivalisent avec Cicéron d'élégance et d'ampleur, ils appliquent aux petites choses les expressions les plus pompeuses, *sesquipedalia verba;* ils ne se disputent pas seulement entre eux, ils pérsécutent les novateurs avec l'acharnement des Anytus. C'était du reste la mode en Italie de persiffler les grammairiens (Voy. Peacham, *complete gentleman*, p. 26.—1654). Phil. Sidney et Shakespeare ne firent qu'imiter certains auteurs d'Italie, le premier par le personnage de Rombus (Works, fol., p. 669-201) ; le second par son Holophernes (*Love's lab. lost.*, act. V, sc. I). Shakespeare nomme ces pédagogues à phrases, ces raisonneurs emphatiques : « *Rackers of orthography* »

[2] Bodin « entreprit son *Discours de la République* en langue populaire — pour estre mieux entendu de tous François naturels » (Préf). — Quant à Descartes, voyez la fin de son *Discours de la Méthode.* Voy. aussi Lepeletier du Mans, *Traité d'orthographe,* dédic. (1550).

ne peut se contenter des signes d'un idiome mort, des sons d'un langage étranger, mais réclame impérieusement l'appui de la langue indigène et nationale.

La prose de Bruno est semée et comme jonchée de vers. Par ses poèmes, ce philosophe appartient, autant que par ses dialogues, à l'école platonicienne de Florence, et il a pris rang dans cette école, non pas en bel-esprit, *bell' umore*, mais en poète lyrique, en digne élève de Girolamo Benivieni. Cette affinité est incontestable, non-seulement par la similitude des conceptions, des images et des inspirations, mais par certaines pratiques littéraires. On sait que le Florentin Benivieni, penseur distingué quoique souvent rude et obscur, accompagnait ses canzones d'un commentaire[1] philosophique conforme aux principes de Platon. Voilà l'exemple suivi par Bruno, principalement dans ses *Eroici furori*,[2] où les souffrances et les délices causées par l'amour de Dieu, par l'union contemplative avec la divinité, sont peintes en termes semblables, et où se trahit, indépendamment de l'influence constante de Plotin, l'empire alternatif de Properce et de David, de Salomon et de Pétrarque,[3] de Dante et de Tansillo. Bruno commente lui-même ses vers, et s'il ne pénètre pas

[1] La meilleure de ses canzones (*Dello amore celeste e divino*, 1523) a été commentée par J. Pic de la Mirandole, son ami, *secondo la mente et l'opinione de' platonici*. Ce poème et ce commentaire composent, dit Blaise Bonacursius, une doctrine « *veramente divina*, quoique fort éloignée de celle de l'angélique docteur saint Thomas » (*Lett. a Benivieni*).

[2] Comp. les stances vi et vii du poème de Benivieni, où sont décrits les progrès de l'Amour qui, de l'imagination où il n'est que *dolce error*, s'élève à l'intelligence universelle. « *Di grado in grado se nell' increato Sol torna ond' è formato.* »

[3] Voy. Bruno, II, p. 303, *Opp. it.*

toujours, comme le prince de la Mirandole, dans les replis les plus cachés du platonisme,[1] il anime davantage ces allégories dont la mysticité est en même temps si raffinée et si délayée. Ses élans ont quelquefois, non-seulement plus d'audace, mais plus d'harmonie et plus de charme que la lyre des Médicis. Cette supériorité tient à deux causes : la première, c'est que Bruno souffrait réellement, et composait sous l'ascendant d'une émotion personnelle ; la seconde, c'est qu'il avait plus de penchant pour Pétrarque auquel Tansillo l'avait attaché.[2] Les soupirs qui échappent aux autres poètes de cette école sous le martyre, sous les douces chaînes de leurs dames,[3] Bruno les pousse sous le poids d'une double

[1] « *I più remoti sensi,* » dit Benivieni du travail de son ami.

[2] Benivieni admire surtout, et avec raison, les beaux hymnes épars dans le *Purgatoire* et le *Paradis* de Dante. Il composa en l'honneur de la *Divine Comédie* un beau cantique, qui commence ainsi : *Honorate l'altissimo pœta.*

Il est des morceaux où Bruno égale, non la pureté de trait, mais la ferveur de sensibilité qu'on admire dans les *Triomphes de Pétrarque sur la Mort et le Temps,* ainsi que dans cette touchante canzone de Celio Magno, comparable, sous plusieurs rapports, à l'hymne de Cléanthe (Voy. Mathias, *Compontm. lirici : alla divinità*). Pour bien fixer la place que Bruno doit tenir parmi les poètes philosophes de l'Italie, il faut le mettre en présence des poèmes recueillis par Bernard de Giunta en 1532, à Venise, et visiblement gravés dans la mémoire du Nolain. Ce recueil se compose de morceaux élégiaques dus à Dante Alighieri, à Cino de Pistoia, à Guido Cavalcanti, à Dante de Maiano, à Fra Guiton d'Arezzo. La Vierge Marie, qui est la *Donna* de plusieurs de ces lyriques, est remplacée chez Bruno par Pallas ou par Dieu lui-même.

« Angelica figura e delicata » (Dante da Maiano, p. 57, sqq).
« Donna, tutto vostro sono « (Cavalcanti, p. 66, sq.).
« Donna del Cielo, gloriosa madre » (Guiton d'Arezzo).
« Virgine santa, immacolata e pia, » etc. (Benivieni).

[3] « Carcere, vischio, catena, ceppi, velo (II, p. 388).
« La guerre continua tra l'anima del furioso » (II, p. 393).
« Il carnel carcere della materia » (II, 428).

Mais en même temps ces douleurs sont charmantés :

« Dolci ire, guerra dolce, dolci dardi,
» Dolci mie piaghe, miei dolci dolori » (II, p. 396).

servitude. D'un côté, les liens de la matière l'empêchent de voir la vérité sans voile; de l'autre, il doit lutter chaque jour contre l'oppression méchante d'une foule implacable.[1] Par cet endroit, en effet, Bruno et Campanella s'élèvent au-dessus de leurs émules et de leurs modèles; ils ne rêvent pas seulement avec une tendre mélancolie, ils pleurent ou s'indignent sérieusement; s'ils ne sont pas en prison, ils viennent de s'en évader, ils ont à la fuir. Le cœur parle chez eux plus que l'imagination. C'est leur âme qui appelle l'idéal, c'est elle surtout qui souffre de la réalité, c'est elle qui entretient vraiment « commerce avec les dieux. »[2] La célèbre ode de Pétrarque sur la liberté est certes d'une touche plus délicate que les productions de nos deux philosophes; mais si Dante a eu raison, et si

Libertà va cercando ch' è sì cara,
Come sa chi per lei vita rifiuta[3];

L'amour lui confère des ailes :

« Amor m'impenna ale e tanto in alto, » etc.
« Poiche spiegate ho l'ali al bel desio. »

Et comme l'ange Gabriel dans la *Jérusalem délivrée* (I, 14) :

« Fende i venti e le nubi e va sublime,
« Sovra la terra e sovra il mar con queste. » —

l'esprit du philosophe se console, en disant :

« Ma fendo i cieli e a l'infinito m'ergo » (II, p. 16)....
« Fendi sicur le nubi e muor contento,
« S'il ciel sì illustre morte ne destina » (II, 336).

Benivieni aussi représente la raison en guerre avec les sens, ou l'intelligence supérieure luttant contre l'instinct, contre l'intelligence inférieure. Il proclame le bonheur de vivre avec Dieu incomparablement préférable aux jouissances *de lo amore carnale*.

[1] Ces deux sentiments font la trame des canzones de Bruno.

[2] Boileau, *Art. poét.*, ch. II.

[3] Paradis, c. I.

Bruno et Campanella devaient aimer et regretter ce bienfait avec un accent bien autrement énergique et vrai. L'histoire de leurs peines[1] est plus lamentable que celle des rigueurs que Laure fit endurer.

Ces deux Napolitains ne sont pas seulement élégiaques, ils sont aussi poètes didactiques. Sous ce nouveau rapport, Bruno nous semble supérieur à Campanella. Il imite Empédocle, Xénophane, Parménide, et Lucrèce[2] principalement, avec plus d'âme et de feu; s'il est moins heureux dans le genre gnomique, s'il a moins de méthode, il sait exposer avec une vigueur soutenue; d'un vol audacieux, il agrandit et anime les particularités les moins pittoresques, les doctrines les plus sévères. La vue de cet infini, qui joint la poésie à la philosophie, communique à ses

[1] « *L'istoria di sue pene* » dit Bruno (II, 391), et il l'oppose avec une sorte de fierté à « *l'amoroso martire* » des Pétrarquistes (II, 342). Le docte éditeur des poëmes de Campanella (G. d'Orelli, préf., p. 9) a comparé entre eux les deux Napolitains. « A l'exception d'un seul (II, p. 336), dit-il, les sonnets de Bruno n'égalent pas ceux de Campanella quant au style. » Je conviens que le loisir manqua au Nolain pour polir ses vers, pour affranchir ses pensées du joug des rimes, pour se conformer aux règles prescrites par M. Ficin (oreille, cœur et jugement, ou bien harmonie des parties, suavité des couleurs, grandeur des pensées), enfin pour éviter l'obscurité et la dureté (selon le conseil de Laurent de Médicis, *fuggendo la oscurità e durezza*). Mais il n'y a pas chez Bruno moins d'enthousiasme et d'impétueuse énergie, ni moins de grâce insinuante; il y a plus que chez Campanella de variété, d'éclat, d'imagination. Campanella est plus précis, plus lumineux ; il est meilleur écrivain, et non pas meilleur poëte; il est moins hardi, quoique aussi passionné ; en un mot, il a moins d'originalité. Il serait juste et utile de réunir les poëmes de Bruno comme M. d'Orelli a rassemblé ceux de Campanella, ou du moins d'en faire un choix judicieux. Un ecclésiastique allemand, M. Waldhausen (de Johanniskirchen en Bavière), a traduit plusieurs de ces sonnets qui, sans valoir « seuls un long poëme », donnent une idée assez juste du talent de Bruno, et atteignent presque à la perfection des stances traduites par Herder (Adrastea). Les vers de M. Waldhausen ont l'éclat et la verve de l'original (Voy. Rixner et Siber, p. 224–233).

[2] Il imite Lucrèce, comme Telesio avait fait, même dans ses archaïsmes, ses *ai* pour *ae* (Voy. Toppi, *Bibl. napol.*, p. 344).

descriptions systématiques une grandeur singulière. Il aime d'ailleurs la poésie didactique, parce que le rhythme est ami d'une faculté qui lui est chère, la mémoire. Ni Bruno, ni Campanella ne mériterait le reproche de Corn. Agrippa, celui de ne forger que des mensonges, des dogmes pervers.[1] Tous deux chantent la magnifique et l'éternelle nature, les instincts les plus nobles du cœur humain, la sagesse et le dévoûment, le génie et la beauté, autant d'œuvres de la divinité. Tous deux respirent le sublime idéalisme de la Grande-Grèce, et rappellent le Bhagavad-Gita. L'amour de Dieu et des hommes[2] les inspire aussi bien que l'amour du beau, de la lumière, du soleil, image de la Divinité; mais leurs ennemis les remplissent de sentiments qui ne se ressemblent pas toujours. Bruno les dédaigne et les tourne en dérision, Campanella les accable et les poursuit d'une haine vengeresse. Aristote, sophiste dangereux, selon l'un et l'autre, n'est pour le premier qu'un héros ridicule, pour le second c'est un exécrable tyran.

[1] « *Poesis — architectrix mendaciorum et cultrix perversorum dogmatum* » (Corn. Agrippa, *De vanit. scient.*, c. 4). Ainsi les Hume et les Kant traitèrent l'éloquence.

[2] Une différence essentielle sépare cependant Campanella de Bruno. Celui-ci invoque l'assistance des Muses, et se livre à un entraînement mystique, plutôt que pieux; celui-là se met sous la protection de l'Eglise et du Christ, et fait des efforts souvent inutiles pour être toujours orthodoxe, pour plaire « *alle sante squadre* » (*Poesie*, p. 5). Campanella consulte, en effet, moins souvent les Saintes-Ecritures que le livre de la Nature,

......'l libro che Dio scrisse, quando
Compose il mondo, i suoi concetti aprendo (p. 7).

L'un et l'autre sont, en poésie, les maîtres de J. B. Vico.

III

Un des écrivains modernes qui ont « porté l'élégance jusqu'au point où elle devient une création littéraire, »[1] a défini quelque part le caractère italien une « fougue doublée de ruse. » Il nous semble que Bruno avait la fougue moins la ruse. Du moins est-il constant qu'il détestait ce qu'on appelait les finesses romaines,[2] la rancune et l'esprit d'intrigue. Le Napolitain passe pour prétentieux, pour épris du faste et de la pompe théâtrale, pour enclin à la vanité et à l'ambition. On prétend qu'il ressemble assez à l'Espagnol, objet de son aversion au XVIe siècle. L'Espagnol est pourtant beaucoup plus grave et un peu moins glorieux. En outre il est, dit-on, colère autant que poli et complaisant, aussi caustique que cordial. Ces divers traits se rapprochent singulièrement de la physionomie de Bruno. La figure de ce philosophe, cette « douce et souffrante figure, »[3] est conforme au type de cette belle race, moitié grecque, moitié arabe, au regard mobile et perçant, au sourire à la fois ironique et gracieux. La sérénité de son front, conformé pour la pensée soudaine, annonce un métaphysicien inspiré. Un certain air de

[1] Le jugement porté sur M. de Fontanes par M. Villemain ne s'applique, ce nous semble, à personne mieux qu'à lui-même (Disc. de réception à l'Acad. franç. 1821).

[2] Voy. De l'ETOILE, I, p. 381, éd. Petitot. — DE THOU, l. LXXVIII, ad ann. 1583. — MACHIAVEL (*Disc. sopr. la* I. *dec. di T. Liv.* I, 12). — Le président GENTILLET, *Anti-Machiavel*.

[3] M. MICHELET, *Introd. à l'Hist. univ.*, p. 198 (éd. 2e).

noblesse mélancolique [1] enveloppe ces contours harmonieux, et forme ce que Montaigne nomme une « recommandation corporelle. » Il serait difficile d'y découvrir le signe de réprobation qu'un ecclésiastique protestant croyait apercevoir sur le visage austère de Spinosa. [2]

Pendant le XVI[e] siècle, Naples produisit plusieurs philosophes dont les malheurs ont une analogie frappante, mais qui se tiennent encore davantage par le tour de leur esprit : Telesio, Bruno, Campanella, Vanini. Quoique le génie antique de la Grande-Grèce respire inégalement en eux, ils ont de commun une étonnante vivacité, une imagination brillante, un jugement prématuré, mais aussi parfois superficiel, une humeur fantastique, remuante, un caractère si indomptable, qu'on l'a comparé à la férocité des chevaux napolitains. [3] L'imagination que leur langue alimente naturellement, [4] est chez eux presqu'entièrement ionienne par sa subtilité, son tour délié, sa propension au sophisme et à la loquacité ; elle a ceci de particulier, au reste, qu'elle est aussi vivement saisie des formes et des notions abstraites, que des métaphores du peuple. Telesio a beau se plaindre d'avoir reçu en partage un génie lourd et grossier ; [5] personne ne l'en

[1] A la fin du livre *de Immenso*, Bruno a l'air de dire qu'il n'était pas beau ; d'autres passages, indépendamment du portrait arrivé jusqu'à nous, portent à affirmer qu'en cet endroit il voulait faire preuve de modestie.

[2] « *Signum reprobationis in vultu gerens,* » (Colerus).

[3] « *Unconquerable,* » disent les touristes anglais ; *indomabilis,* avait dit Pallavicini (*Vindic. societ. Jesu.*, c. 27).

[4] « *Nos vero linguâ prœditi qui imagines semper excitat,* » (Vico, II, p. 21, éd. Ferrari).

[5] « *Crassius ingenium,* » (Teles, de Nat. rer. prœf. éd. II).

crut jamais. Leurs luttes avec les péripatéticiens (Vanini les abandonne sur ce point, [1] pour se ranger du côté de Pomponace et d'Aristote), ces luttes sont une autre analogie. Ce même Telesio, qui montre le plus de modération dans cette longue querelle, est aussi le plus porté à s'étonner « que tant d'hommes supérieurs, tant de nations, et presque le genre humain tout entier, aient adoré durant tant de siècles cet Aristote qui erre si souvent sur un si grand nombre d'articles ! » [2] Telesio est plus sobre, plus modeste et plus timide que ses hautains et hardis rivaux, et cependant il rejette avec la même véhémence les pages vénérables du maître d'Alexandre, pour ne feuilleter que le divin manuscrit de la nature. Tous les quatre jugent souvent leurs attaques vaines et l'Ecole invincible; mais tous ils sont persuadés, ainsi que Marino, leur compatriote, les en félicite,[3] que « la gloire d'une entreprise con-

[1] « *Aristotelis sum soboles,* » dit Vanini, le moins profond, le moins sincère des novateurs de Naples. Tandis que Bruno, après s'être séparé du savoir de l'Eglise, dérive l'univers de causes finales, Vanini, ne cessant de protester de sa soumission envers l'Eglise, fait naître le monde de causes mécaniques et aveugles (Voy. *Fragm. de phil. cartés*, par M. V. Cousin, p. 20). Campanella semble en plusieurs rencontres s'incliner devant Aristote « *naturæ genius* » (*de Lib. prop.*, p. 57); mais son opinion fondamentale est que les principes péripatéticiens de l'école sont des *nævi*, et appartiennent à la grammaire (l. l. p. 59).

[2] *De Nat. rer. Pracf.*

[3]
« Poiche la gloria e la vittoria vera
» Delle imprese sublimi ed onorate
» E l'averle tentate. »

Avant le poète napolitain, un poète espagnol, Ercilla, avait déjà dit :

« El premio està en haberle merceoido,
» Y las honras consisten no en tenerlas,
» Sinò en solo arribar a merecerlas. »

(Araucana, P. II, c. XXXVII, fin).

« *Quidam merentur famam, quidam habent,* » disait Juste-Lipse (ep. I, 1). « Li doni e grazie son divisi ; — a chi è concesso il meritare, sii negato l'avere ;

siste, non dans le succès, mais dans le courage de la former ; » et Bruno est celui d'entre eux qui emploie le plus souvent le mot *tenter*. C'est dans leur pays qu'était le centre de la curiosité philosophique qui travaillait l'Italie, et qui engendrait des subtilités, des paradoxes, du scepticisme et même de l'athéisme : défauts graves, peut-être inévitables dans ces débuts téméraires, et que Calvin lui-même semble excuser en faveur de la pénétration extraordinaire, naturelle aux Italiens.[1] Les qualités ou les travers de ces penseurs se retrouvent nécessairement dans d'autres parties du savoir, en droit, en finances, et y amènent d'heureuses nouveautés. Qu'on nous permette d'ajouter un seul nom aux précédents, celui d'Antoine Serra de Cosenze, peut-être ami de Campanella, et enfermé pour le même motif en 1599 dans les prisons de la Vicaria.[2]

Si Bruno a, pour le caractère, plus de ressemblance avec Vanini, il en a davantage avec Campanella en ce qui concerne ses travaux. A les considérer absolument, le Stilais et le Nolain se proposent le même but, la ré-

à chi è concesso l'avere, sii negato il meritare » (BRUNO, I, p. 100). « Non sol chi vince vien lodato, ma anco chi non muore da codardo e poltrone.... Vinca dunque la perseveranza » (I, p. 143). « Non è cosa che per studio non si vinca » (II, p. 294). — « La grandezza d'un animo invitto » (II, p. 387).

[1] « *In Italis, propter rarum acumen, magis eminet,* » (CALVIN, *Opp.*, t. VIII, p. 510).

[2] Ce créateur de l'économie politique, ce devancier des Smith et des Quesnay, des Say et des Rossi, élabora dans les cachots son fameux opuscule, et, chargé de fers, pour avoir tenté d'arracher sa patrie au joug espagnol, il ne songea qu'à réclamer la liberté pour le commerce, pour ces finances que Bodin appelait les nerfs de la république (l. VI, c. 2). Il demanda celle des franchises qui fut accordée la dernière. Si Bruno fut le précurseur des libres penseurs, des *free-thinkers*, Serra fut celui des *free-traders*, aussi bien que de Filangieri, de Pagano et de Galiani.

forme de la science humaine; mais ils n'y emploient pas les mêmes moyens. Bruno veut la refondre spéculativement, par le développement nécessaire des principes suprêmes et universels de la raison; Campanella, par l'observation et l'induction, par l'analyse, sinon par le doute. [1] Le premier cherche à donner à nos idées de Dieu et de l'univers un fondement rationel, purement intellectuel; le second à les établir sur les données du monde sensible, sur l'expérience. Toutefois Campanella penche aussi fréquemment vers la contemplation platonicienne des choses; et de même que Bruno, il est préoccupé de proclamer l'unité de la science, reflet éclatant de l'unité de la création. Les deux penseurs exigent que la philosophie parcoure et embrasse tout le cercle des connaissances possibles, et forme un tout encyclopédique; l'un poursuit néanmoins de préférence les idées éternelles, l'autre les notions particulières, les faits positifs; la vaste imagination du premier projette avec éclat de superbes synthèses, et descend avec quelque effort des hauteurs de l'infini; le jugement méthodique et lucide du second se plaît à dénombrer les circonstances, les détails, et à les résumer ensuite en une formule générale. Tous les deux aspirent à détrôner la scolastique par une philosophie réelle, substantielle; mais la durée et l'évidence que Bruno cherche dans la région enchantée des conceptions idéales, des exemplaires divins de la perfection, Campanella la puise plus volontiers dans ces copies et ces ombres de l'absolue vérité, qui constituent les exis-

[1] Voy. *de Libr. prop.*, p. 53.

tences individuelles et finies. La nature est pour l'un et l'autre une sainte parole; mais Bruno semble quelquefois l'entendre dans l'acception de puissance créatrice, tandis que pour Campanella elle n'a guère d'autre sens que celui d'un témoignage irrécusable du Créateur. Une différence encore plus prononcée est celle-ci : Campanella s'incline, dans le domaine de la science, à la fois devant l'Eglise et devant la raison, devant le double code de l'Ecriture-Sainte et de la nature; [1] tandis que Bruno se soumet exclusivement à la raison, dès qu'il y a discordance entre elle et la Révélation, en matière de doctrine. Comme Campanella est aussi franc que Bruno, [2] et même plus ingénu, comme il est aussi ardent persécuteur de l'hypocrisie, on doit admettre sans hésiter qu'en glorifiant l'Eglise il est aussi convaincu que Bruno l'était en osant la contredire. Le sentiment de la liberté animait, entraînait aussi Campanella, puisqu'il le poussa à s'efforcer de délivrer sa patrie du despotisme espagnol, en tramant un vaste complot dans les cloîtres et les châteaux de la Calabre. Le remède que Machiavel avait cherché dans la tyrannie d'un dictateur, le conspirateur de Cosenze, disciple de Platon, auteur de la *Cité du Soleil*, le plaça dans le rêve séduisant d'une monarchie chrétienne, d'une

[1] « *Juxta S. S. et naturæ codices* » (de Libr. prop., p. 31).

[2] La devise de Campanella était : *Propter Sion non tacebo*. Ses admirateurs voyaient jusque dans son nom un indice de sa sincérité, autant que de sa réputation. Campanella signifie clochette, *tintinnabulum*. Son prénom Thomas devait en même temps marquer la profondeur de son génie. תהם veut dire abîme, *abyssus*.

« Exprimit elatæ sat Nomen mentis abyssum;
« Exprimit Agnomen famæ et ubique sonum. »

L. Crass. *Elog.*, t. II, p. 246.

république catholique, dont le pape, véritable défenseur de la liberté des peuples, serait chef et protecteur. [1] Cette manière de concevoir et de réaliser la liberté explique pourquoi Campanella, en même temps que sous les verroux il combat Machiavel et défend Galilée, écrit avec chaleur contre les athées et les hérétiques, et préconise la théologie de saint Thomas, comme « la première des sciences, la dépositaire de l'histoire de Dieu. » Les deux Napolitains se rencontrent de nouveau, lorsqu'il s'agit de la liberté intérieure. Le même enthousiasme avec lequel l'un espère en la reine Elisabeth, avec lequel l'autre se confie dans le pontife romain, tous deux l'éprouvent au même degré à la pensée d'une union immédiate avec Dieu, et d'un entier détachement de l'âme à l'égard des choses terrestres. Par ce côté tous deux sont sectateurs des Alexandrins. On remarque même que Campanella, s'écartant malgré lui de l'orthodoxie catholique, porte parfois l'exaltation plus loin que Bruno, surtout par une croyance plus aveugle à la magie, à l'astrologie, à la théurgie. [2] Enfin, si la parole de Campanella a plus d'ordre et de précision, son système en a moins; il est bien plus incohérent, plus indigeste, mêlé et composé de matières hétérogènes et incompatibles. Peut-être Campanella satisferait-il plus le sens commun; Bruno, en tout cas, plaît davantage au logicien.

Il nous est impossible de ne pas nous souvenir, à

[1] *De Libr. prop.*, p. 29, sqq. Un sentiment de vive reconnaissance était entré dans ce projet. Campanella nommait avec raison Urbain VIII « *meus Mæcenas*. »

[2] Ce n'est pas seulement aux utopies politiques de Campanella que songeait H. Grotius, en écrivant à Vossius : *Legi et Campanellæ somnia* (Ep. 18).

l'exemple de nos devanciers,[1] des ressemblances que Bruno présente avec Spinosa. Plus d'un demi-siècle les sépare, et cependant le fond de leurs pensées ne diffère que faiblement. La dissemblance des temps et des pays rend leur vie aussi dissemblable que leurs conceptions sont analogues. L'existence de Bruno est une sorte de roman; celle de Spinosa n'est qu'une perpétuelle abstraction, une « longue idée. »[2] Bruno et Spinosa meurent persécutés dans la force de l'âge. Quant au caractère, il y a, malgré de notables contrastes, plusieurs rapports entre le Napolitain et le Hollandais issu de parents portugais, entre le dominicain expulsé de l'Eglise et le juif chassé de la Synagogue, entre le poète et le géomètre, entre l'élève de Plotin et celui de Descartes. On pouvait appliquer en effet à Bruno, comme à Spinosa, la parole du Christ adressée à Nathanaël : « Voici un véritable Israélite, en qui il n'y a point de » fraude. » Même aversion de la contrainte et de la dissimulation chez l'un et l'autre; la sincérité de Spinosa est réservée, grave, dédaigneuse; celle de Bruno est ouverte jusqu'à l'indiscrétion. Autant ils aiment la vérité, autant ils sont avides de liberté;[3] mais la passion

[1] Le meilleur parallèle entre Bruno et Spinosa a été tracé par Heydenreich, dans un appendice à l'*Histoire des révolutions en philosophie de Cromaziano* (trad. allem., p. 257, sqq.). M. T. Mamiani les a comparés l'un à l'autre, quant à leurs doctrines, avec une élégante précision, dans sa *Préface* au *Bruno* de Schelling, traduit par M. Florenzi Waddington, (p. 19, sqq.).

[2] Mot de M. Damiron, dans son excellent *Mémoire sur Spinosa* (Acad. des sciences mor. et polit.). Si l'on ne craignait pas de paraître trop subtil, on comparerait la vie de Spinosa au fond interne de la substance spinosiste, et la vie de Bruno au jeu des modes, des accidents de cette même substance.

[3] Tout le monde connaît la lettre où Spinosa refuse la chaire de philosophie que l'électeur palatin lui offrait à Heidelberg. « *Cogito, me nescire quibus limitibus ista libertas philosophandi intercludi debeat,* etc. » On sait aussi qu'il

de Spinosa est plus désintéressée, elle est exempte de prosélytisme et d'ambition, elle se cache et se comprime dans le silence d'une retraite plus que monacale; celle de Bruno, au contraire, se développe avec bruit, au milieu des universités et des cours, et elle s'obstine, jusqu'à l'heure de l'auto-da-fé, à vouloir « fendre le » torrent. »[1] Tous deux, mécontents des croyances religieuses et des systèmes philosophiques de leur temps, se réfugient dans la haute sphère de la pensée spéculative, où, sans tenir aucun compte des intérêts pratiques, ni des réclamations de l'humble morale, ils récusent toute autorité étrangère à la pure raison.[2] En tant que métaphysiciens, ils manifestent l'un et l'autre plus de vigueur que de sagesse, plus de hardiesse que de sûreté et de tempérance; ils travaillent, comme de concert, à rajeunir un genre de philosophie fort ancien, c'est-à-dire plus oriental qu'européen; ils tendent à épurer, à agrandir le système de l'Emanation, et à le transformer en ce qu'on a nommé la doctrine de l'Immanence.[3] C'est pour avoir présenté cette doctrine, non point en langage mathématique, non par axiomes, définitions, théorèmes, mais avec une prodigalité regrettable d'images et de comparaisons, avec une chaleur en quelque sorte

demandait aux gouvernements la liberté de la presse, en même temps qu'il exigeait des sujets un respect scrupuleux des lois et du pacte social.

[1] II, p. 108, *opp. it.*

[2] Bruno n'est pas cependant ennemi de l'antiquité comme le cartésien Spinosa, qui a écrit ces mots : « *Non multum apud me valet auctoritas Platonis et Socratis* » (t. II, p. 660. édit. Paulus, ep. 60).

[3] Un disciple néerlandais de Spinosa, riche négociant d'Amsterdam, Henri Wiermars (1710), rend cette doctrine par ces mots expressifs : « *Gods inblyvende en overgaande Werking* » (Opera Dei immanentia et emanantia) Voy. son curieux ouvrage intitulé : *Den ingebeelde Chaos*, etc.

pindarique; c'est pour cela que Bruno fut surnommé un Spinosa fou, un Spinosa ivre. Entre les deux voies il restait à prendre une route moyenne: c'est celle qu'ont choisie plusieurs disciples de Schelling. Un habile interprète de Sophocle, mort à trente-neuf ans, Solger, proposa une alliance entre les procédés de Spinosa et ceux de Bruno, et recommanda de vivifier et d'embellir les déductions sévères du premier par les brillantes imaginations du second.[1] Si cette alliance pouvait s'opérer, ce serait évidemment par la médiation de la raison, à laquelle revient le droit de fixer la hiérarchie de nos moyens de connaître, parce que c'est à elle que le Créateur a daigné imprimer pour ainsi dire le cachet de sa perfection incompréhensible.

[1] Solger, *Œuvres posthumes* (en allem.), I, p. 141, 145, 175, 507.

LIVRE II.

ŒUVRES DE BRUNO.

I.

Une remarque qui concerne tous les ouvrages de Bruno, sans distinction de forme ni de fond, c'est qu'il ne faut les considérer ni comme des monuments de grandes découvertes, ni comme des modèles de l'art d'écrire. Ces ouvrages furent des actes, quelquefois de généreuses et brillantes actions. Ce sont les secours que l'esprit humain en a reçus qu'il convient d'y signaler. Que si, pris dans leur ensemble, ils sont inutiles aujourd'hui au progrès de la raison, ils n'en furent pas moins profitables à l'époque où ils parurent. Même aujourd'hui, comme tout ce qui a eu une valeur historique, ils doivent servir à faire connaître à la fois l'un des grands acteurs du drame de la Renaissance, et l'état des lumières et des esprits durant le XVI[e] siècle.

Ces livres portent en effet l'empreinte de leur temps, du temps dont ils prétendaient réformer les abus. L'auteur n'y expose pas seulement, en langage dogmatique,

certaines vérités alors contestées, ou certaines erreurs abandonnées depuis lors; il y prend les allures et le ton de la polémique. Il s'attaque tour à tour avec adresse ou avec violence aux deux autorités qui régissaient le monde moral : le clergé et les humanistes. Il reproche aux religieux l'hypocrisie, l'avarice, l'ignorance; il ose accuser le sacerdoce de nuire à la religion, en méconnaissant la morale naturelle, et en tâchant d'opprimer l'intelligence et le savoir.[1] Il blâme la fausse imitation de l'antiquité, imitation de phrases et de mots; il raille cet aveugle attachement pour Cicéron que saint Augustin avait désapprouvé autant que Pomponace;[2] il combat surtout l'idolâtrie des rhéteurs et des grammairiens pour Aristote et pour Ptolémée, celle des docteurs scolastiques pour les saintes lumières du moyen-âge.[3] Le despotisme des pédants a été rarement

[1] Par ex. *Opp. it.* I, p. 221.

[2] AUGUSTIN, *de Civ. Dei*, I, c. 27 (*philosophaster*); POMPONAT. *de Incant*, c. 12, fin. Cfr. CIC. *ad Fam.*, l. IX, ep. 17.

[3] Ici, il faut renoncer à citer; car il y a fort peu de pages qui ne contiennent quelque sortie, quelque allusion touchant ces « maladies et fléaux du genre humain. » Qu'on nous permette de renvoyer particulièrement aux endroits suivants : I, p. 14-15, p. 227, sqq.; II, p. 208, p. 404. Pour que le lecteur puisse se représenter la manière dont Bruno se moque d'un travers alors fort répandu, nous allons transcrire, en le traduisant, un passage remarquable (I, p. 227, sqq).

« Ce pédant est un de ceux qui, après avoir fait une belle construction, rédigé une petite lettre un peu élégante, dérobé enfin une jolie phrase dans le cabaret de Cicéron, se persuadent que Démosthène est ressuscité en eux, que Cicéron ou Salluste vivent en eux. C'est à Argus qu'ils se comparent en épluchant les lettres, les syllabes, les mots; pareils à Rhadamanthe qui *umbras vocat silentum*, à Minos qui *urnam movet*, ils appellent devant leur tribunal les discours et les expressions.

» Voici, s'écrient-ils, qui est du poëte, du comique, de l'orateur! voilà qui est grave, qui est léger, qui est sublime, ou bien *humile dicendi genus!* Cette harangue est âpre; elle serait douce si elle avait telle forme! Cet écrivain est un commençant, peu attaché aux anciens, *non redolet Arpinatem, desipit Latium!* Cette expression n'est pas toscane, elle n'est pas empruntée de

peint avec des couleurs plus vives et plus gaies. Aussi la forme des écrits de Bruno n'est-elle pas, tant s'en faut, constamment sérieuse et sévère. La plupart ont été rédigés en dialogues, et ces dialogues rappellent plus souvent les comédies d'Aristophane que les entretiens de Platon. De même que le fou du roi paraissait

Boccace, de Pétrarque, ni des autres écrivains accrédités. On n'écrit pas *homo*, mais *omo*; non pas *honore*, mais *onore!...* » Ainsi triomphe le pédant, content de lui-même. Rien ne lui plaît autant que ses propres actes : c'est un Jupiter qui, de l'*alta spelunca*, considère la vie des autres hommes sujette à tant d'erreurs, de misères et d'inutiles travaux ! Lui seul est heureux, lui seul vit de la vie céleste, quand il contemple sa divinité dans le miroir d'un spicilége, d'un dictionnaire, d'un calepin, d'un lexique, d'un *cornucopia*, d'un Nizolius. Tandis que chacun ne forme qu'un individu, lui, grâce à cette supériorité, seul il vaut tout. S'il lui arrive de rire, il s'appelle Démocrite ; de pleurer, Héraclite ; quand il discute, il se nomme Aristote ; quand il combine des chimères, il prend le nom de Platon ; lorsqu'il prononce en beuglant une harangue, il s'intitule Démosthène ; lorsqu'il construit une phrase de Virgile, il devient lui-même Maron. Tour à tour il reprend Achille, il approuve Enée, il blâme Hector, il se récrie contre Pyrrhus, il se lamente avec Priam, il accuse Turnus, il excuse Didon, il recommande Achate ; enfin, tandis que *verbum verbo reddit*, et qu'il enfile d'étranges synonymes, *nihil divinum a se alienum putat*. Quand il descend, enflé d'orgueil, de sa chaire, il ressemble à celui qui a disposé les cieux, réglé des sénats, commandé des armées, réformé des mondes, et il est certain que, sans l'injure du temps, il ferait en réalité ce qu'il fait en idée. *O tempora, o mores!* Combien sont rares ceux qui entendent bien la nature des participes, des adverbes, des conjonctions ! Que de temps s'est écoulé jusqu'à ce qu'on eut trouvé la véritable raison pour laquelle l'adjectif doit s'accorder avec le substantif, le relatif avec son antécédent ; jusqu'à ce qu'on eut deviné la règle qui veut que le relatif soit placé tantôt avant, tantôt après l'antécédent ; jusqu'à ce qu'on eut connu en quelle mesure, en quel ordre se mêlent et se succèdent les interjections *dolentis, gaudentis, heu, oh, ah, hem, ohe, hui*, et autres assaisonnements sans lesquels le discours serait absolument insipide.... » — Voilà ce que Bruno nomme ailleurs (I, p. 247) « *una insalatina di proverbiazzi, di frasi per latino o greco;* » voilà ce qu'il entend par les « *interpreti di parole* » (p. 249), dont tout l'art consiste à « *trarre il succhio da le parole,* » et qui croient fermement que « *da la cognizion de le lingue procede la cognizion di scienza qual si voglia.*» Cet optimiste devient pessimiste, aussitôt qu'il envisage les directions littéraires et intellectuelles de son temps. « *Mai*, s'écrie-t-il, *mai la pedanteria è stata più in esaltazione per governar il mondo che à tempi nostri* » (II, p. 404). Il regrette vivement, fréquemment les beaux jours de l'antiquité où cette douce folie, « *dolce pazzia,* » était inconnue (I, p. 228), et où l'on choisissait parmi les philosophes des rois et des législateurs (I, p. 221).

dans les plus graves cérémonies, le péripatéticien et le pédagogue étaient des personnages en quelque sorte obligés dans les conversations philosophiques du Nolain; et c'était moins pour les instruire que pour les flageller, que le moderne platonicien les associait à ses moindres discussions.

Le dialogue convenait, du reste, autant à son système philosophique qu'au tour particulier de son esprit. Ne se rattache-t-il pas ouvertement à cette Académie où l'on aimait, depuis Socrate jusqu'à Cicéron, à enseigner et à s'éclairer en s'entretenant? La conversation n'était-elle pas pour Platon une méthode de penser et d'inventer? Elle était le mouvement même de sa dialectique, la marche de son génie allant à la découverte, à l'établissement de la vérité par la destruction de l'erreur. A l'époque de la Renaissance, le plus grand nombre des partisans de Platon employait de préférence le dialogue, se plaisant à rappeler que ni Aristote, ni Théophraste n'avaient pu atteindre à la grâce des entretiens platoniques, [1] et citant avec une joie maligne Lucien qui appelle le dialogue le fils de la philosophie.[2] Laurent Valla, Fr. Barbaro, Platina, Palmieri, mais surtout Landino[3] pouvaient donc servir d'exemple à Bruno, comme lui-même peut passer pour le précurseur de Galilée et de Thomas Cornelio. Ce genre de composition, autant prisé alors que le genre épistolaire l'a été en d'autres temps,[4] semblait seul répondre à l'intérêt et à la dignité

[1] Voyez Basile-le-Grand, ep. 167.
[2] Lucien, *in bis accus.* — Cfr. La Mothe-le-Vayer, *cinq dialog.*, préf.
[3] Voy. ses *Disputationes camaldulenses*, qui ont pour objet un parallèle entre la vie active et la vie contemplative.
[4] Voy. Solger, *OEuv. posth.* (en allem.), t. I, p. 145.

des questions spéculatives. On y avait recours aussi pour se séparer plus visiblement de la philosophie de l'Ecole, et de ses arides et subtiles dissertations. Puis on le jugeait sans doute utile, pour exposer des opinions suspectes à l'Eglise ou à l'Etat, des opinions qu'on ne pouvait développer qu'en les déguisant, c'est-à-dire en les mettant dans la bouche d'un interlocuteur tièdement réfuté.[1] Il était difficile, toutefois, que les dialogues de la Renaissance ne se ressentissent pas des disputes de l'Ecole même. La conversation y est moins gracieuse, moins attique que dans les entretiens des philosophes grecs ou romains; elle est trop raisonneuse, elle est chargée de syllogismes et d'injures. Elle s'égare continuellement en épisodes, en digressions où le fil se rompt, où la pensée fondamentale s'échappe et se perd. Chez Bruno, les personnages *devisants* (Amyot appelle ainsi les interlocuteurs) sont aussi animés, aussi hardis, aussi attachés à l'opinion qu'ils soutiennent, que les interlocuteurs de l'Académie ou de Tusculum; mais ils n'ont pas le même degré de sagesse ni de poésie, ni enfin la même élévation de vues et de langage. Les habitudes batailleuses et les abstractions stériles du siècle, viennent trop souvent s'ajouter aux obscurités d'une conception à peine ébauchée, ou aux colères d'un novateur persécuté. A l'ironie socratique, Bruno substitue le rire d'un comique peu rigide. Les négligences et les écarts de ses modèles lui paraissent autoriser l'emploi de locutions triviales. Plus la philosophie officielle lui

[1] « *Gli interlocutori..... abbondano nel proprio senso, ragionando con quel fervore e zelo, che massime può essere ed è appropriato a essi* » (II, p. 110).

semble ennuyeuse, plus il se croit justifié de mettre toutes sortes de ressources en œuvre pour amuser le lecteur. Une autre particularité, c'est qu'il procède moins par questions et par réponses. Tout en faisant sans cesse usage des mots de *proposition* et d'*objection*, il cherche surtout à se mettre et à se maintenir lui-même en scène. Il n'est pas toujours impartial; il prête volontiers à ses adversaires des argùments faibles, à ses amis des raisons solides ou ingénieuses. Il ridiculise avec succès le ton didactique et tranchant des péripatéticiens; mais en même temps il s'étudie à tenir toujours le dé, et aussitôt qu'un adversaire se hasarde à s'emparer de la conversation, il se hâte de le réduire au silence. Malgré ce défaut de patience et de gravité, les dialogues de Bruno offrent un intérêt remarquable par leurs mouvements dramatiques, par la fougue du principal orateur, par la variété des détails, et même par les licences du langage. Si l'auteur les avait composés vingt ans plus tard, s'il avait daigné les relire et les retoucher, c'est-à-dire s'il y avait apporté plus de goût et d'art, plus d'austérité littéraire, ils pourraient être proposés à toute époque comme des ouvrages de premier ordre. Peut-être, tels qu'ils sont, font-ils mieux connaître la situation des intelligences et des études, et présentent-ils un tableau plus ressemblant. Ils ne sont pas, comme la plupart des dialogues célèbres, une pure fiction, une causerie supposée sur une scène étrangère, dans un moment reculé, entre personnages imaginaires; mais ils méritent d'être pris pour un écho fidèle, pour une copie vigoureuse de ce qui se passait autour de Bruno à Naples, à

Paris, à Londres. On les admire moins; on s'y fie davantage.

C'est à cause de ce caractère de vérité historique, qu'on aurait tort de négliger les pièces qui précèdent ou suivent les ouvrages de Bruno. Soit en prose, soit en vers, ces curieux morceaux avaient la destination que remplissent, dans les journaux modernes, les annonces, les avis, et autres genres d'insertions et de recommandations. Par ces anagrammes et ces acrostiches, on avait coutume de « couronner » son livre. Bruno sentait, il est vrai, tout le vide des louanges que les auteurs s'y prodiguaient par les mains des éditeurs : « *asini asinos fricant.* »[1] Mais il ne dérogeait pas non plus à cette habitude. Il plaisantait sur la manie des dédicaces,[2] mais chacun de ses écrits est muni d'une épître dédicatoire. Un ouvrage se considérait au XVI[e] siècle comme un enfant qui, pour pénétrer dans le monde, a besoin d'un parrain. Chaque livre était sujet à censure; il lui fallait un protecteur. La dépendance où étaient les lettres, d'une part, le prix qu'on y attachait, de l'autre, rendaient ce patronage ou nécessaire ou naturel. Les Mécènes désiraient aussi vivement d'être immortalisés que les auteurs de les éterniser. Si les uns s'estimaient des Alexandres, les autres se croyaient des Aristotes.[3] Ceux que la faim ne poussait pas étaient exci-

[1] *Opp. it.*, II, p. 384; I, p. 3.

« Piango, chiedo, mendico un epigramma,
Un sonetto, un encomio, un inno, un' oda. »

[2] C'est souvent, dit-il (II, p. 311), présenter la lyre à un sourd et le miroir à un aveugle. — Scarron, dédiant un de ses livres à son épagneul, pensait évidemment de même.

[3] Voy. le parallèle tracé par Télésio entre Alexandre et le duc de Nuceria,

tés par la reconnaissance, par l'admiration ou par l'ambition.[1] Le nom du protecteur, simple ami ou personnage de haut rang, illustre dans les armes, l'Eglise ou la robe, avait mission pour indiquer, dès l'ouverture du livre, le parti auquel l'auteur appartenait. Dans une période de révolution, chaque production est une espèce de profession de foi, bénie dans un camp, maudite dans l'autre. Il suffisait à l'inquisiteur de Venise de regarder les noms qui figurent en tête des ouvrages de Bruno, pour reconnaître en lui un hérétique, un penseur plus favorable aux adversaires qu'aux alliés de Philippe II, plus favorable aux opinions modernes qu'aux anciennes traditions.

Les éditions primitives des livres de Bruno, devenues plus rares, dit Brucker, qu'un corbeau blanc,[2] ont été comme des croix pour les bibliographes, pour ces érudits qui, pendant deux siècles, ont témoigné plus d'intérêt que les philosophes au métaphysicien de Nole, inique contempteur de l'érudition. On racontait que l'exemplaire du *Spaccio*, conservé dans la bibliothèque royale de Dresde, avait été acheté en Hollande 300 florins; que, dans une vente publique en Angleterre, il avait été vendu trente livres sterling; qu'en France on ne pouvait l'acquérir à moins de cinquante pistoles

entre Aristote et Télésio lui-même; *epist. dedic.*, en tête du livre *de rerum natura*, édit. de 1586.

[1] Voici comment Théodore de Bèze absout Calvin sur cet article: « Il a dédié ses livres ou à quelques personnes privées, en reconnaissance de quelque bienfait ou d'amitié... Quant aux autres, dédiés à quelques rois, ou princes, ou républiques, son but était d'encourager les uns, par ce moyen, à persévérer en la protection des enfants de Dieu, et y inciter les autres » (*Vie de Calvin*).

[2] « *Albis corvis rariores.* »

(500 francs).[1] La *Cabale de Pégase*, que possédait le duc de la Vallière, avait coûté 160 livres. En 1785, Hamann, l'ami de Kant et de Jacobi, surnommé le Mage du Nord, chercha vainement par toute l'Italie à se procurer les dialogues *de la Causa*, et ceux *de l'Infinito*.[2]

Ce qui tourmentait les savants plus encore que la cherté de l'acquisition, c'était l'exacte indication du lieu où tel volume avait été mis au jour. C'est que Bruno dissimulait ou changeait souvent le nom de la ville ou de l'imprimeur, soit pour garantir la publication de fâcheuses poursuites, soit pour lui donner un cachet moins déplaisant à ses antagonistes. Ainsi le mot de Venise lui semblait de meilleur augure que celui de Paris. Si cependant il a pu tromper les lecteurs de son époque, il n'a pas abusé les critiques qui ont vécu plus tard; ceux-ci ont rapproché toutes les circonstances les moins apparentes, les priviléges, le caractère, le papier, le format et jusqu'aux différentes sortes d'*errata ;* et ils n'ont pas tardé à deviner les analogues et les contraires, et par là les véritables origines.[3]

Presque partout où Bruno séjournait un peu de temps il publiait quelque écrit : c'est à la trace de ses livres qu'on le suit à travers l'Europe. Mais ce furent particulièrement les presses de Londres et de Francfort, qui

[1] Voyez Niceron, *Mémoires*, t. XVII, p. 211; le *Spectateur*, 1720, t. IV; Leipzig. Gelehrt. Zeitung, 1726, p. 278. Dav. Clément, biblioth. cur., t. V, p. 304, sq. « M. Bünemann, dit Clément, qui avait trouvé le moyen d'en acquérir un exemplaire, l'a vendu 100 écus, comme il le confesse dans son *Catalogus Librorum raissimorum*, p. 13. »

[2] Voy. Jacobi, *OEuvres compl.* (en allem.), t. III, part. III, p. 20.

[3] Ainsi l'on savait que les compositeurs français altéraient les mots italiens d'une façon différente des méprises anglaises, et qu'ils accentuaient certains mots latins autrement que les typographes allemands.

répandirent ses ouvrages les plus remarquables. On a, pour cette raison, distingué un cycle de Londres et un cycle de Francfort.[1] Si on a établi une série de Paris et une série de Wittemberg, c'est parce qu'on a supposé qu'une partie des œuvres imprimées à Londres ou à Francfort avait été composée, et peut-être annoncée d'abord à Paris ou à Wittemberg. Quoi qu'il en soit, le cycle de Londres se distingue par lui-même du cycle de Francfort sous un double aspect : il est conçu en langue italienne, langue favorisée par la cour d'Elisabeth;[2] puis il est pénétré plutôt du génie et des idées de Platon que des doctrines de Pythagore. En Allemagne il fallait demeurer fidèle au latin; et Pythagore, ce sage de l'Orient dont Platon lui-même s'était rapproché en vieillissant, y était fort honoré, grâce à Copernic comme à Reuchlin.

Le lieu d'impression devait être discerné du lieu de la composition. On devait admettre que les écrits publiés par le philosophe, soit à Paris, soit à Londres, le lendemain de son arrivée dans ces capitales, avaient été, sinon rédigés, du moins conçus ou es-

[1] Voy. Engel, *Biblioth. selectissima*, part. I, p. 27, sq. — D. Clément (t. V, p. 303, sq.) montra à son tour que les livres italiens de Bruno furent imprimés, pour la plupart, à Londres et non à Paris. « L'auteur, dit ce consciencieux bibliographe, vivait à Londres lorsqu'ils furent mis au jour ; il y craignait qu'on n'interrompît le cours de ses impressions ; il savait que ses écrits n'étaient pas du goût de la Sorbonne, et comment aurait-il osé les envoyer à Paris pour les y mettre au jour, à la barbe des censeurs rigides et impitoyables qui les auraient infailliblement condamnés à des ténèbres éternelles? Cela n'est pas probable. Disons donc que Bruno a fait imprimer à Londres ces livres paradoxes, et qu'il a emprunté les noms des villes de Venise et de Paris pour mieux cacher le lieu de leur origine, et prévenir par ce moyen la destruction dont ils étaient menacés. » — L'argument sans réplique, encore une fois, c'est l'absolue conformité de papier, de caractère, de format et d'orthographe.

[2] Voy. P. I, liv. IV, au commencement.—Voy. aussi Bruno. Opp. it. I, p. 286.

quissés à Genève, à Lyon, à Toulouse, peut-être au delà des Alpes. D'autres livres imprimés à Prague, à Francfort, avaient été manifestement composés à Wittemberg, à Helmstaedt. C'est Bruno lui-même qui nous apprend que les fameuses thèses soutenues dans l'Auditoire royal de Paris, ont paru pour la première fois dans la métropole du luthéranisme.[1]

Un plus épineux sujet de recherches et de conjectures, c'était de retrouver les ouvrages que Bruno assure avoir faits, sinon mis au jour; qu'il cite et invoque presque aussi souvent ceux qui sont parvenus jusqu'à nous, et dont plusieurs, tels que l'*Arche de Noé*, dateraient de sa première jeunesse.[2] Ont-ils eu les honneurs de l'impression? gisent-ils encore, en manuscrit, dans les coins poudreux des bibliothèques ou des archives d'Italie? Ont-ils été immolés au zèle pour la religion, au fanatisme de l'Ecole? Ont-ils été rongés par les vers, ou détruits par d'autres accidents? L'auteur les aurait-il fait disparaître de sa propre main? Les titres du moins nous en restent, et quelques-uns témoignent, par leur singularité, de la bizarrerie ou de la hardiesse du contenu.[3]

Ceux qui paraissent avoir appartenu à la logique sont:

« La grande Clef, *Clavis magna;*

[1] Le lecteur est peut-être étonné de rencontrer une telle quantité de détails purement techniques. Nous ne donnons pourtant pas la centième partie de ceux que les recueils des bons bibliographes nous ont fournis.

[2] Bruno a coutume, pour abréger, de renvoyer dans ses ouvrages postérieurs aux livres antérieurement publiés sur des sujets analogues, par ex. *Eroici furori* (II, p. 362, 389, 412).

[3] « *La stravaganza de i titoli fa fede della qualità del suo umore* » Maffei, *Osservaz. lett.*, II, p. 171. — Mazzuchelli est plus indulgent : « *La*

» Les trente Statues, *Triginta Statuæ;*

» Le Temple de Mnémosyne, *Templum Mnemosynes;* » recueil de poésies latines.

A la physique ou à la métaphysique se rapportaient, il semble, les suscriptions suivantes, çà et là positivement mentionnées :

« Le Purgatoire de l'Enfer, *Il Purgatorio de l'Inferno;* » ouvrage probablement du même genre que le *Spaccio de la bestià trionfante;*[1]

» De l'âme, *de Animâ.*

» De la Vie multiple du monde, *de multiplici mundi Vitâ.*

» Des Attitudes de la Nature, *de Naturæ Gestibus.*[2]

» Des Principes du Vrai, *de Principiis Veri.*

» De l'Astrologie, *de Astrologiâ.*

» De la Magie naturelle, *de Magiâ physicâ.*

» De la Sphère, *de Sphærâ.* »[3]

En parcourant cette liste, on ne peut se défendre du regret d'avoir perdu quelques-uns de ces ouvrages. On se console, sans doute, de ne plus posséder ce *Temple de Mnémosyne*, ni ces *Trente Statues* qui devaient l'orner, et qui vraisemblablement ne différaient pas, quant à la signification, des *Trente Sceaux*[4] dont nous

passione, dit-il, *che in lui s'ascese di rendersi singolare con pensamenti che avessero della novità,* etc. » (*Scrittori d'Italia,* t. II, p. 2188).

[1] Voyez le *Spaccio,* vers la fin (II, p. 250). Le *Spaccio* est un *Purgatorio del Cielo.*

[2] *Gestus* correspond, ce semble, à σχῆμα, *forme apparente, attitude.*

[3] Les ennemis de Bruno lui attribuèrent la paternité du livre de *Tribus impostoribus,* livre déjà imputé à l'Arétin, à B. Ochino, à l'empereur Frédéric II, ou à son chancelier Pierre des Vignes, à Averrhoès même; livre qui fut depuis considéré comme une œuvre de Campanella, d'Herbert de Cherbury, de Hobbes, de Spinosa et de tant d'autres prétendus athées.

[4] *Triginta Sigilla. Sigillum* veut dire à la fois petite figure en relief et cachet.

avons l'explication. Mais il eût été intéressant de voir comment ces *Attitudes de la Nature*, ces *Formes diverses de la vie du monde*, ces *Secrets de la Magie naturelle*, se rapportaient d'une part à la théorie de la *Sphère* et de l'*Astrologie*, d'autre part à l'*Ame* et aux *Principes du Vrai*.

Heureusement, le fond de la doctrine nolaine nous est suffisamment développé par une vingtaine d'écrits qui ont été sauvés, et qui, rapidement produits dans un espace de dix ans, sont des témoignages parfois instructifs de l'étonnante activité de Bruno. « Il y a des gens, disait Cardan, qui lorsqu'ils savent deux ou trois choses, veulent aussitôt enseigner même ce qu'ils ignorent, et ne mettent au jour que de pures sornettes. »[1] Ce serait trahir une parfaite ignorance que de se croire autorisé à appliquer ce mot à Bruno. Ses livres ont de quoi saisir le lecteur le moins familiarisé avec les spéculations de la Renaissance. Ceux même qui se laisseraient rebuter aux difficultés de langage, mais qui sympathisent naturellement avec les croyances et les espérances d'un autre temps, comprennent que sous cette rouille et cette poussière peut vivre et s'agiter un esprit généreux.

Ces volumes, au surplus, pourraient se classer en deux sections, savoir, littérature et science. Sous le rapport littéraire, on rassemblerait les comédies, les satires, les sonnets ou canzones, les harangues et les discours académiques; sous le rapport scientifique, on réunirait aux dialogues les traités et les thèses.

[1] « *Homines sunt qui, cum duo aut tria sciunt, mox docere volunt, etiam ea quæ nesciunt, et nugas meras proferunt.* » Comment. in Hippocr., p. 170.

Pour nous, nous analyserons ensemble, d'abord les œuvres italiennes, puis les œuvres latines. C'est la différence de matière qui nous conseille principalement cette division. Les œuvres italiennes, en effet, sont pour la plupart consacrées à la métaphysique; les latines à la logique, ou plutôt à l'art dialectique de R. Lulle. Nous chercherons, en outre, à combiner l'ordre chronologique de leur apparition, avec l'enchaînement interne des conceptions. Mais comme cette combinaison n'est pas toujours possible, nous allons, avant d'entrer en matière, dresser le catalogue de tous les ouvrages de Bruno, en ne suivant que l'ordre des dates.

ANNÉES	LIEUX D'IMPRESSION.	OUVRAGES.
1582	Paris.	*Il Candelajo* (le Chandelier).
—	—	*De compendiosa architectura et complemento artis Lullii.*
—	—	*Cantus Circœus.*
—	—	*De Umbris idearum.*
1583	Londres.	*Explicatio triginta sigillorum* (*et ars reminiscendi*).
1584	—	*La Cena de le Ceneri* (le Banquet du Mercredi des Cendres).
—	—	*De la causa, principio et uno.*
—	—	*De l'infinito, universo e mondi.*
—	—	*Spaccio de la bestia trionfante* (Expulsion de la bête triomphante).
1585	Londres.	*Cabala del cavallo Pegaso* (Cabale de Pégase).
—	—	*Gli eroici furori* (les Transports du héros).
1586	Paris.	*Figuratio aristotelici auditus phys.*
1587	Wittemberg.	*De lampade combinatoria Lulliana.*
—	—	*De progressu et lampade venatoria logicorum.*
1588	Wittemberg.	*Acrotismus.*
—	—	*Oratio valedictoria.*
—	Prague.	*De specierum scrutinio.*
1589	Helmstaedt.	*Oratio consolatoria.*
1591	Francfort.	*De imaginum, signorum et idearum compositione.*
—	—	*De triplici, minimo et mensura.*
—	—	*De monade, numero et figura.*
1609	Marbourg.	*Summa terminorum metaphysicorum* (par R. Eglin).
1612	Francfort.	*Artificium perorandi* (par H. Alstedius).

II.

ŒUVRES ITALIENNES.

CANDELAJO — SPACCIO. — CABALA. — CENA. — EROICI FURORI. — CAUSA. — INFINITO.

Tous les écrits de Bruno n'étaient pas, comme s'exprime Amyot, des « outils de sapience ; » mais tous renferment des fragments ou offrent des traces de sa philosophie. Les moins philosophiques sont le *Candelajo* et le *Spaccio :* c'est par eux que nous commencerons cette revue succinte.

A. *Candelajo.*

Le *Chandelier* [1] est une comédie en cinq actes et en prose. Peut-être composée à Naples, où la scène en est placée, cette pièce fut imprimée à Paris en 1582. Bruno prétend y remplir une intention philosophique. Cette intention perce, dès l'abord, dans la qualification qui accompagne le nom de l'auteur, *Académicien de nulle Académie*, *dit le Dégoûté;* et dans l'épigraphe, *Gai dans la tristesse et triste dans la gaîté.* Par cette double devise, le philosophe croit avoir annoncé son indifférence pour les passions qui sont en possession

[1] « *Candelajo, comedia del Bruno Nolano, academico di nulla academia; detto il Fastidito. In tristitia hilaris, in hilaritate tristis.* » (112 pag. in-8°, édit. Wagner).

d'émouvoir le monde et que le comique se propose de réfréner. Il rit de ce qui afflige, il s'afflige de ce qui fait rire; il réunit et concilie en sa personne les deux côtés de la sensibilité humaine : Démocrite et Héraclite.[1] La sagesse consisterait, à son avis, à confondre ces contraires dans une alliance harmonieuse. Dans le *Candelajo*, ce projet ne sera que faiblement mis à exécution : « c'est l'ombre[2] d'une grande et fondamentale vérité qu'il s'agit d'y projeter. »

Dans le *Sonnet* qui succède aux *Motti* et précède l'*Epître dédicatoire*, Bruno s'attaque aux lettrés qui dégradent la science, en la ravalant au rôle de gagne-

[1] Ce contraste occupait beaucoup les contemporains de Bruno. Celui-ci n'était pas seul à prétendre y substituer une sorte d'accord. « *Démocrite héraclitisant et Héraclite démocritisant,* » disait Rabelais (I, 20).

« Inter Divos nullos non carpit Momus,
» Inter Heroas monstra quæque insectatur Hercules,
» Inter Dæmonas rex Herebi Pluton irascitur omnibus umbris,
» *Inter Philosophos ridet omnia Democritus,*
» *Contra deflet cuncta Heraclitus,*
» Nescit quæque Pyrrho
» Et scire se putat omnia Aristoteles,
» Contemnit cuncta Diogenes.
» Nullis hic parcit Agrippa,
» Contemnit, scit, nescit, *flet, ridet,* irascitur, insectatur, carpit omnia,
» Ipse philosophus, dæmon, heros, deus et omnia. »

C'est par ces termes qu'Agrippa de Nettesheim introduit le lecteur dans son étrange « *déclamation de incertitudine et vanitate scientiarum.* » Il n'y a pas jusqu'à Pibrac qui n'ait conseillé d'être tour à tour Démocrite et Héraclite, Jean qui rit et qui pleure, *Allegro et Penseroso,* comme dit Milton.

« Ris si tu veux un ris de Démocrite,
» Puisque le monde est pure vanité;
» Mais quelquefois touché d'humanité,
» Pleure nos maux des larmes d'Héraclite. »
(*Quatrains,* XCVIII).

Voyez, du reste, l'explication spéculative de cette conciliation des humeurs, entre autres t. II, p. 323, sqq., *Opp. it.*

[2] Allusion à sa doctrine sur les ombres des choses, et au livre de *Umbris Idearum,* publié en même temps que le *Candelajo.* — Voy. l'*Epit. dédic.*

pain; [1] puis, aux auteurs qui vont partout mendiant quelque distique louangeur à mettre en tête de leur livre; enfin, aux critiques qu'il voit monter à l'assaut, du fond d'une vallée, comme un troupeau de chevaux sauvages. [2] La personne à laquelle l'écrit est dédié, la dame *Morgana* (dont les uns ont fait une *lady*, les autres, avec plus de vraisemblance, une *signorá*), peut-être vénitienne, peut-être création imaginaire, est proclamée « docte, sage, belle et généreuse au suprême degré. » Pour qu'elle considère cette comédie comme une œuvre sérieuse au fond, Bruno termine la dédicace par une sorte de profession de foi. « Le temps, y lit-on, enlève tout et donne tout; tout change, mais rien ne s'anéantit : il est une chose immuable, éternelle, et qui toujours demeure une et identique !... » Voilà ce qui console l'exilé, ce qui élève et affermit son âme. [3]

Selon les règles en vigueur, un prologue devait ouvrir toute production dramatique. « Doucement ! réplique Bruno; vous allez voir qu'une comédie peut marcher sans prologue. Mais pour que vous ne murmuriez pas trop, messieurs les critiques, je vous régalerai, au lieu de prologue, d'un anti-prologue et

1 « Voi, che tettate di Muse la mamma
» E che natate su lor grassa broda
» Col muso. . . . . »

Ces vers sont loin d'égaler la beauté du célèbre distique où Schiller plaint aussi la science d'être devenue « une bonne vache, fertile en beurre, *Eine tüchtige Kuh die ihn mit Butter versorgt.* »

2 « . . . . da la valli
» Veggio montar gran furia di cavalli. »

3 « *Con questa filosofia l'animo mi s'aggrandisce, e mi si magnifica l'intelletto.* »

d'un pro-prologue. » L'anti-prologue, nouvelle suite de railleries sur les grammairiens et les *scolarques*, ne contient de remarquable qu'un seul passage, celui où le philosophe explique les raisons de son indifférence, *del Fastidito*. « Pour sortir de cet état, et pour mener des journées heureuses, il n'y aurait cependant qu'à se faire moine, *andar a farsi frate*. » Le pro-prologue décrit la scène et les personnages, leurs passions, leurs intérêts, leurs rôles divers. La peinture d'un fol amour y est aussi piquante que celle du pédantisme.

Une chaîne d'aventures et d'accidents parfois très-plaisants, d'autres fois amenés sans liaison naturelle, sert à développer trois sortes de passions et de caractères : [1] « la tendresse insipide d'un vieillard, nommé Boniface ; l'avarice sordide d'un autre vieillard, nommé Bartolomeo, et la pédanterie non moins sordide et in-

[1] On le voit, Cyrano de Bergerac s'est contenté d'emprunter un seul des trois sujets que Bruno mène de front dans le *Candelajo*. Dans le *Pédant joué*, Granger, c'est-à-dire le héros copié de Manfurio, réunit à l'amour de Boniface l'avarice de Bartolomeo. Bergerac a simplifié, à cet égard, la marche de sa pièce. Du reste, la ressemblance de Granger avec Manfurio est frappante ; même profusion de phrases. « *la marcitulliana eleganza, la dictio ciceroniana* » (act. I, sc. IV) ; même engoûment des étymologies, des antithèses, des argumentations, des divisions, des invocations ; même abus de la mythologie et de l'histoire. Cependant la verve comique est plus rapide, plus entraînante, plus féconde en ressources inattendues, chez Bruno que chez son imitateur français. Celui-ci avoue lui-même la supériorité du comique napolitain. « Les Italiens, dit-il (p. 129), jouent la comédie en naissant, et si un Italien est né jumeau, je ne voudrais pas gager qu'il n'ait farcé dans le ventre de sa mère. » L'expédient des coups de bâton semble à tous les deux excellent. « Ma colère, dit Granger, *primò* commencera par la Démonstration ; puis marchera ensuite une Position de soufflets ; *item*, une addition de bastonnades ; *hinc*, une fraction de bras ; *illinc*, une soustraction de jambes. De là, je ferai grêler une Multiplication de coups, tapes, taloches, horions, fandans, estocs, revers, estramaçons, casse-museaux si épouvantables, qu'après cela l'œil d'un lynx ne pourra pas faire la moindre division, ny subdivision de la plus grosse parcelle de votre misérable individu. » (*Le Pédant joué*, p. 17).

sipide d'un nommé Manfurio. » Quelques femmes peu honorables, des marins, des soldats, des chevaliers d'industrie, conspirent ensemble pour tromper ces trois hommes, et arracher des poignées d'écu à « leur sensualité, à leur vilenie, à leur superstition. » Boniface, brûlant d'une amoureuse flamme pour Victoire, redoute les dépenses qu'il faut faire afin de lui devenir agréable. Il a donc recours à Scaramure, prétendu sorcier, qui lui offre une petite figure en cire, qu'il suffit de chauffer avec certaines pratiques, pour fléchir les cruelles rigueurs de Victoire. Après une succession non interrompue de périls et de mésaventures, Boniface est saisi par une soi-disant patrouille, et forcé de se racheter moyennant une rançon considérable. Quant à Bartolomeo, livré à la recherche de la pierre philosophale dont il espère le plus extraordinaire accroissement de fortune, il devient bientôt la dupe d'un filou qui, à l'aide d'une certaine « poudre de Christ, » [1] a le secret de lui soutirer quelques centaines d'écus. Enfin Manfurio, qui joue le rôle le plus important, le plus bafoué, compose une lettre d'amour, un sonnet érotique, que Boniface a dessein d'envoyer à Victoire; il prononce ensuite bon nombre de discours latins et italiens, en vers comme en prose; mais tout son savoir ne l'empêche point de perdre son argent et ses habits, de gagner de rudes bastonnades, et de jouir néanmoins de l'honneur d'adresser l'invitation finale, consacrée depuis Plaute et Térence, du *Valete et plaudite*. Manfurio s'estime et se proclame l'une des lumières du monde; par ses

[1] *Pulvis Christi.*

actes, comme par ses paroles, il montre qu'il n'est qu'un *chandelier*.[1] L'immense quantité de proverbes et de locutions classiques entassée dans sa mémoire, et plus encore le ton dont il les débite, caractérisent merveilleusement le cuistre du temps. Ce qui intéresse principalement, c'est l'abondance d'anecdotes et d'épigrammes, qui font comme toucher au doigt les mœurs italiennes ; et la licence des propos qui déborde dans plus d'un endroit, est elle-même un trait distinctif et une partie de ces mœurs.[2]

B. *Spaccio de la bestia trionfante.*

1.

L'*Expulsion de la bête triomphante*[3] est un des livres les plus singuliers et les plus intéressants du

[1] Voilà l'origine et la raison du titre de la pièce. Voy. aussi act. V, sc. XXIV.

[2] Il ne nous appartient pas d'appré ier plus amplement cette comédie où, selon M. LIBRI (*Hist. des sci. math.*, IV, p. 143), Bruno « s'est montré l'émule des meilleurs auteurs dramatiques de son temps ; » où, suivant M. L. WACHLER (*Man. de l'hist. littér.*, p. 594), « il a déployé un comique aussi vigoureux que délicat et agréable. » Nous nous bornerons à rappeler aux Italiens qui refuseraient d'oublier le jugement de Maffei, les paroles que M. Mamiani della Rovere a récemment écrites, dans sa *Prefazione* au *Bruno* de Schelling (traduit par Me Florenzi Waddington, p. 8) : « *E piena e traboccante di novellette, di proverbj, di motti arguti e satirici ; à lo stile vivo e scorrevole, il dialogo assai naturale e frizzante, ma non à garbo nè purezza alcuna di lingua. Icaratteri riescono alquanto nuovi ; l'intreccio vi procede ingegnoso e nol si debbe restituire a Terenzio ed a Plauto come vien fare per la più parte delle commedie di quella età ; e già vi scorge la tendenza non lodevole a quelle complicazioni e varietà estreme di accidenti che toccò l'apice sulle scene spagnuole.* »

[3] « *Spaccio de la bestia trionfante, proposto da Giove, effettuato dal consiglio, rivelato da Mercurio, recitato da Sofia, udito da Saulino, registrato dal Nolano; diviso in tre dialogi subdivisi in tre parti. — Consecrato al molto illustre et eccellente cavaliero signor Filippo Sidneo,* » (145 pag. in-8°, édit. Wagner. — Dans l'édition primitive, 326 pag. in-8°).

XVI[e] siècle, et par cela même un des ouvrages les plus difficiles à bien décrire. Ce serait une histoire curieuse déjà que celle de son titre, que le sort qu'il a eu dans les enchères, dans les manuels des bibliothécaires, dans la tête des bibliophiles. [1] Les opinions qui ont prévalu à différentes époques sur l'objet et le but du *Spaccio*, formeraient un volume dont l'étendue égalerait l'ouvrage lui-même.

Ce qui prouve la vérité de l'expression de David Clément : *livre de la dernière rareté,* c'est qu'il a été aussi souvent mal cité que cité. Plusieurs fois *Spaccio* (expulsion) a été remplacé dans ces citations par *Specchio* (miroir). [2] Cette rareté extrême a été expliquée, tantôt par le petit nombre d'exemplaires que Bruno en aurait fait tirer, tantôt par le soin que les prêtres et les pasteurs auraient mis à le détruire. [3]

L'intérêt qu'a excité la cherté, la rareté du livre, a été accru par l'air de mystère dont en parlaient ceux qui l'avaient vu, ou qui même prétendaient l'avoir étudié. John Tolland piqua surtout la curiosité en le tra-

[1] « Ce livre, entièrement méprisable par lui-même, dit le P. Niceron, et méprisé jusqu'ici à un tel point, qu'à la vente de la bibliothèque de M. Bigot, faite en 1706, il ne fut vendu, avec cinq autres ouvrages du même auteur, que 25 sols, est devenu depuis, par la folie des bibliomanes, d'un prix si exorbitant, qu'on ne l'a guère maintenant à moins de 50 pistoles, même tout seul, lorsqu'il se peut trouver ; car il faut avouer qu'il est très-rare... »—« Ce livre, dit à son tour Floegel, est devenu un des plus rares d'entre les ouvrages imprimés ; il a été vendu par Bünemann 100 rixdalers, acheté par Bessa 300 florins, par d'autres 200 rixdalers : *Tanti pœnitere non emo !* »—« Ce livret italien » « *that small book* » (Bayle, Lacroze, *Spectator*), a été porté jusqu'à 1132 francs à la vente de l'abbé de Rothelin. C'est ce qu'on lit, écrit de la main de M. Petit-Radel, sur l'exemplaire conservé à la bibliothèque Mazarine. « *Extravagant price !* » dit Budgell dans le *Spectator* (vol. V, n° 389).

[2] Par ex. chez Mosheim, *de Vitâ et scriptis Tolandi*, p. 173.

[3] « Brunus tint avec Phil. Sidney et Foulkes-Greville et quelques autres personnes choisies des assemblées secrètes, et fit imprimer son livre, dont on



duisant en anglais,[1] et en tirant cette version à peu d'exemplaires, comme si peu d'esprits étaient capables de le goûter. L'abbé de Vougny, conseiller de grand'-chambre et chanoine de Notre-Dame, produisit le même effet[2] en n'en traduisant qu'une partie, comme si le reste devait être caché au public français, et davantage encore en l'imprimant sans date, ni nom de ville. Tolland, à la vérité, n'en parlait point à la dérobée; il le donnait sans réserve pour le livre le plus redoutable non-seulement à la cour de Rome, mais au christianisme.[3] Lacroze, nous l'avons déjà dit, prit l'hétérodoxe Irlandais au pied de la lettre, et réveilla par des cris d'alarme l'orthodoxie tant protestante que catholique.[4] Il ne pouvait comprendre que « M. Bayle, qui avait eu le livre même entre les mains, n'en eût pas connu le venin. » Puis se forma l'hypothèse que le *Spaccio* pourrait bien être, « le livre qui est si fameux dans le monde sous le titre de *Traité des*

ne tira pas vingt exemplaires, ce qui fait qu'il est si rare. » LADVOCAT, *Dict. hist.*, art. BRUNUS. —Tolland était persuadé que son exemplaire était le seul qui subsistât encore au XVIII[e] siècle.

[1] « *Spaccio de la b. t., or the expulsion of the triumphant beast. Translated from the Italian of Jordano Bruno* » (Lond , 1713, 8).

[2] « *Le Ciel réformé. Essai de traduction d'une partie du livre italien,* SPACCIO, etc., » (l'an 1750, 8). — Selon Buhle, ce court fragment suffirait pour donner une idée de l'original.

[3] « L'auteur, dit-il, donne carrière à son esprit, qui est toujours divertissant, mais en même temps très-solide; il est souvent diffus, mais jamais ennuyeux. Dans un très-petit espace, il sait exposer un système complet de religion naturelle, la théorie de l'ancienne cosmographie, l'histoire, la comparaison et la réfutation de différentes opinions, outre quantité d'observations curieuses sur divers sujets. Mais l'auteur abonde en plaisanteries et en traits satiriques; il est impie au souverain degré, et ne se renferme pas toujours dans les bornes de l'allégorie. »

[4] « Le fameux M. Toland, dit Lacroze, à qui cet ouvrage appartenait, et qui a ses raisons pour en faire beaucoup de cas, ne me l'avait montré qu'avec beaucoup de réserve. »

trois imposteurs. »[1] Ceux qui n'osaient le déclarer une copie même de ce fameux Traité, y voyaient une amplification de quelque dialogue de Lucien.[2] Voilà pourquoi les apologistes de Bruno refusèrent quelquefois de le croire l'auteur du *Spaccio.* Telle fut l'opinion de Heumann. Plus circonspect et moins indulgent, Brucker se contenta de révoquer cette paternité en doute. Adelung aussi supposait un autre auteur, ou du moins était-il disposé à proclamer collaborateurs de Bruno, Sidney, Greville et leurs amis; mais un motif différent lui avait suggéré cette conjecture : c'est qu'il tenait le *Spaccio* pour « un vrai chef-d'œuvre d'esprit et d'imagination. » Très-peu de critiques eurent le calme de Chaufepié, qui ne partageait ni l'engouement de Tolland, ni les craintes de Lacroze.[3] « Ce livre n'est pas aussi redoutable, à son avis, que Tolland se l'imaginait, puisqu'il n'y a que des railleries, et non des raisons et des arguments, qui peuvent persuader des gens de bon sens. C'est faire trop d'honneur aux écrits des ennemis de la religion, que de penser qu'ils puissent être si dangereux; c'est supposer qu'il s'y trouve des objections importantes et sans réplique; au lieu qu'en les mettant au grand jour, on les fait con-

[1] Lacroze ne juge pas cette hypothèse probable, et doute même de l'existence du livre *De tribus Impostoribus.* « On ne peut, dit-il, trouver personne qui puisse se vanter de l'avoir jamais eu entre les mains. Le P. Mersenne dit que de son temps on l'avait à Paris en manuscrit, mais en arabe. » — Beyer (*Mem. libr. rarior.*, p. 220), qui assure avoir lu le *Spaccio*, confesse avoir été épouvanté des railleries anti-chrétiennes qu'il contient, et prétend y avoir vu les trois législateurs religieux désignés par le terme de *Trois imposteurs.*

[2] Mosheim, *Vindiciæ antiq. Christ. discipl.* præf.

[3] Le *Spectator* (27 mai 1712) avait déjà aperçu : « *So very little danger in it.* »

naître pour ce qu'elles sont, la faiblesse même. »[1]

Alors pourtant qu'on n'avait aucune notion un peu précise du sujet de ce livre, on persistait à penser qu'il avait valu à Bruno le supplice du feu.[2] Pour penser ainsi, on s'appuyait sur le titre, qu'on interprétait sans le rapporter au contenu. Scioppius, d'ailleurs, n'avait-il pas affirmé que la « bête triomphante » n'était autre chose que le pape? Une si grave autorité pouvait-elle se tromper? Donc, « Expulsion de la bête triomphante » équivaut à « renversement de la papauté : » ainsi raisonnait-on gratuitement. Quelques-uns concluaient par analogie : « A Wittemberg, à Helmstaedt, Bruno avait comparé le pontife romain à une bête féroce et rusée, par conséquent l'expulsion de la bête triomphante, ne saurait s'entendre que de la destruction du Pape et de l'Eglise catholique. » C'était oublier que le livre avait été composé, lu, peut-être imprimé dans l'hôtel de M. de Mauvissière, catholique fidèle et déclaré, qui n'eût jamais protégé un ennemi ouvert de la foi chrétienne, l'auteur d'un écrit visiblement, bruyamment dirigé contre le Saint-Père; pas plus que Philippe Sidney, à qui cet ouvrage était dédié, n'eût donné son amitié à un athée, ou accepté la dédicace d'un panégyrique de l'irréligion.

Rappelons donc que ce titre tant de fois et si mal interprété a plus d'un sens, ainsi que le livre qu'il résume. Au propre, il s'agit de la bête,[3] c'est-à-dire des

[1] *Dictionnaire*, art. Brunus.

[2] Voy. Weidler, *Hist. astronom.* (Wittembg. 1741, p. 410), et Montucla reproduit la même supposition dans son *Hist. des mathém.*

[3] *Bête* est pris collectivement pour tout le règne animal; *in abstracto*

animaux que la mythologie et l'astronomie ancienne ont mis au ciel; au figuré, il est question de la superstition, c'est-à-dire des croyances populaires, selon lesquelles les astres influent sur les destinées et les volontés des hommes.[1] La bête est appelée *triomphante*,[2] parce que les signes du zodiaque et les notions d'influence sidérale, avec le cortége des préjugés qui y tiennent, étaient choses généralement reçues. Qu'ensuite Bruno, dédaignant une marche réglée et un cadre rigoureusement limité, combatte en passant d'autres superstitions que celles des astrologues, des physiciens, des docteurs de l'Ecole, superstitions inséparables d'ailleurs des passions et des erreurs théologiques de l'époque, nul ne s'en étonnera. Il déclare avec franchise la guerre à l'ignorance, « parce qu'elle est hostile à la philosophie; » il la déclare « à l'orthodoxie sans mœurs et sans âme, parce qu'elle lui semble subversive des principes de justice et de vertu. » De même que Campanella médite, dans son *Atheismus triumphatus*, la chute de l'impiété, Bruno, dans sa *Bestia trionfante*,[3] veut la ruine des convictions nuisibles, selon

pour toute l'espèce des brutes. Voy. M. Ozanam, *Dante et la philos. cathol. au XIIIe siècle*, p. 101, édit. I. — Grâce à l'ignorance des critiques, il en était de la *bestia* du *Spaccio* comme de la bête à sept têtes et à dix cornes dont parle l'Apocalypse, et dont les commentateurs faisaient tantôt les empereurs Dioclétien ou Julien, tantôt les pontifes de Rome.

[1] Bruno rejette sans pitié les rêveries astrologiques. « *Influxus nullus,* dit-il, *est ex iis quos ingens distantia ab orbe subjecto diremit,* » (de mon. num. et fig. c. 1).

[2] Dans la *Cabala del cavallo Pegaseo*, Bruno nomme l'âne « la bête triomphante en vie » (II, p. 256). — Pomponace avait habitué les philosophes d'Italie à donner le titre de bête à tout ce qui ne sait pas penser : « *Qui de philosophiâ non participat, bestia est* » (de Incantat., p. 251),

[3] A propos du mot *triomphe*, il est permis de rappeler qu'Ag. d'Aubigné, dans le *Baron de Faeneste* (dern. chap.), représente sur des tapisseries

lui, à la morale primitive, au culte naturel du devoir.

Si le titre du *Spaccio* peut recevoir plusieurs acceptions, le contenu tend à plusieurs fins. L'objet apparent est une réforme à opérer parmi les constellations du zodiaque.[1] Les noms d'animaux, les monuments des aventures si choquantes des dieux, doivent être bannis du ciel. Copernic et Lilio ont rétabli l'ordre physique et mathématique, dans le mouvement du monde et la marche des saisons; Bruno propose d'introduire une sorte d'ordre moral dans l'antique système des astérismes, en substituant aux noms de divinités justement méprisables, les noms des qualités et des mérites dignes de l'estime et de l'admiration des mortels. Une seconde intention, une autre vue de Bruno consiste à dépouiller du titre de vertus une foule de prétendues perfections, c'est-à dire de perfections qui en sont aux yeux d'une multitude crédule et ignare, loin d'en être aux yeux d'une morale austère et sage. Par ce nouveau dessein, le *Spaccio* ne demeure plus une allégorie seulement, mais il devient une satire.[2] L'allégorie s'y mêle

quatre sortes de triomphes qui ont quelque analogie avec ceux que Bruno et Campanella décrivent; ce sont : « les triomphes de l'impiété, de l'ignorance, de la poltronnerie et de la gueuserie. »

[1] Ces constellations ont été indiquées par un astronome moderne dans les vers suivants :

« Delta aries, Perseum taurus, geminique capellam,
» Nil cancer, plaustrum leo, virgo comam atque bootem,
» Libra anguem, anguiferum fert scorpius, Antinoum arcus,
» Delphinum caper, amphora equos, Cepheida pisces. »

Voy. BRUNO, *de Umbr. idear.* p. 307, édit. Gfr.

[2] On a outré l'opinion que tout est allusion satirique dans ce livre. On a cru que Bruno entendait par bêtes à expulser, par vices à bannir, les saints personnages qui habitent le ciel chrétien et sanctifient en quelque sorte notre calendrier; on a cru que l'aveu des péchés de Jupiter devait signifier l'aveu des méfaits imputés aux princes de l'Eglise. Cette interprétation est aussi arbi-

intimement à la satire, la métaphore se confond avec l'allusion, comme l'astronomie elle-même avec la morale. L'astronomie et la morale[1] paraissent à l'auteur également évidentes et authentiques; il en fait les fondements de la certitude scientifique. Il faut que l'astronomie soit morale, et que la morale soit utilement rattachée à l'astronomie.[2] Quand les véritables vertus peupleront le ciel, les hommes, en se laissant conduire par telle constellation, ne mèneront qu'une vie pure et heureuse. Ce firmament renouvelé et corrigé, leur présentera un monde idéal, dont les grandeurs terrestres ne seront que des images imparfaites et de pâles reflets. Que sera la prudence humaine auprès de la divine providence? Le ciel spirituel, le paradis, se lie au ciel matériel, aux astres; réformer les dénominations zodiacales, c'est produire pour le vulgaire l'effet d'une réforme morale. L'ancien système des astérismes représente et réfléchit

traire que celle qui présenterait l'assemblée des dieux du *Spaccio* comme une parodie du concile de Trente.

[1] Il n'est pas surprenant que Bruno ait considéré la morale comme une astronomie du cœur et de la volonté. Bacon nommait à la même époque la morale, les Géorgiques (*labourage*) de l'âme. Rien n'est plus connu d'ailleurs que le mot du sceptique Kant : « *Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir*; le ciel étoilé au-dessus de moi, et en moi la loi morale. » (*Crit. de la raison pratique*, conclus.)

[2] « Questi dialogi sono stati messi e distesi sol per materia e soggetto d'un artificio futuro; perche, essendo io in intenzione di trattar la moral filosofia secondo il lume interno, che m'ha irradiato et irradia il divino sole intellettuale, mi par espediente prima di preporre certi preludj a similitudine di musici; imbozzar certi occulti e confusi delineamenti e ombri, come i pittori... il che non mi pare più convenientemente poter effettuarsi, se non con porre in numero e certo ordine tutte le prime forme della moralità, che sono le virtù e vizj capitali, nel modo, che vedrete al presente introdotto un ripentito Giove, ch' avea colmo di tante bestie, come di tanti vizj, il cielo, secondo la forma di quarant' otto famose imagini, et ora consultar di bandir quelli dal cielo, da la gloria e luogo d'esaltazione, destinando loro per lo più certe regioni in terra, et in quelle medesime stanze facendo succedere le già tanto tempo bandite e tanto indegnamente disperse virtù » (II, p. 110).

toute l'ancienne superstition.[1] Ces fables où le vice règne sans honte doivent disparaître, et ne sauraient s'accorder avec l'astronomie nouvelle. Depuis qu'il est démontré que les habitants de la terre tournent autour du soleil, depuis cette révolution de la science, il leur est interdit de placer leur vie sous la protection de misérables brutes, ou de vices divinisés. Qu'ils choisissent pour protecteurs des astres honorables, et leur conduite sera honorable aussi; qu'ils confient leur sort, non pas aux caprices du hasard, mais aux lois de la justice, et leurs jours seront réglés pour une félicité constante.[2]

Cette conception était neuve, quoiqu'il semble que les ouvrages des Manzolli et des Basile Zanchi [3] aient

[1] « Adde hoc universi systema tot cyclis et epicyclis constans, non ad veri rationem, sed ut hypothesin, ad commodum astronomicarum computationum fuisse excogitatum. Ubi vero stultitia adolevit, et hebescere cœpit ingenii humani acies, genera quædam fabulosorum numinum conficta fuerunt, quibus quasi animis motricibus systematis illius partes procurarentur. Istæ fabulæ Ægyptiorum, quæ ad reconditos sensus occultandos initio fuerunt inventæ, demum procedente ævo pro veris habitæ sunt. Tandem insania hominum eo processit, ut vitiatæ longo usu cœlestium rerum imagines in pessimum vitæ exemplum adhibitæ sint, et in totidem numina mutatæ. Denique explosa luce per gentes, turpis fabula genita est, quæ crudelia et impia facta induxit, tyrannidemque, schismata et ignorantiam omnium rerum pietatem esse voluit, perverso omni vitæ ratione et usu. »

Voilà ce que Bruno écrivait sept ans après la publication du *Spaccio* (de *Monade*, etc., p. 511, 12).

[2] « *Se così, o dei, purgaremo la nostra abitazione, se così renderemo nuovo il nostro cielo, nuove saranno le costellazioni et influssi, nuove le impressioni, nuove fortune; per che da questo mondo superiore pende il tutto, e contrarj effetti sono dependenti da cause contrarie* » (II, p. 140).

« Il faut l'avouer, a dit M. Royer-Collard; avant M. de la Place, il y eut des scandales dans le ciel » (*Disc. de récept. à l'Acad. franç.*).

[3] Le titre de l'ouvrage de Manzolli (*Marcellus Palingenius*) est significatif ici : « *Zodiacus vitæ* » (1537). — *Orat. valed.* § 10, Bruno dit ceci : « *Sua quingenta carmina præstare atticismo et romanismo omnium qui sub vexillo peripatetico comtius loquendo et stultisimne sentiendo militarint.* » (Voy. C. Agrippa, *de Vanit.*, c. 45. — G. Naudé, *Apologie*, ch. II). — Le livre de B. Zanchi, *Hortus Sophiæ*, dédié au cardinal Bembo, est une splendide

pu là suggérer. Elle était simple, en ce qu'elle n'est qu'une combinaison de l'idée d'influence sidérale, avec l'idée d'une réforme astronomique. La manière dont Bruno la réalise est sûrement originale. L'esprit et l'imagination y abondent à l'excès. L'allégorie et la métaphore, l'allusion et l'épigramme y sont maniées avec dextérité. La mythologie, la symbolique des anciens, est exploitée avec autant de finesse que d'érudition. La fiction que le monde moderne se trouve encore gouverné par Jupiter[1] et la cour de l'Olympe, la fusion des souvenirs de la chevalerie, du merveilleux du moyen-âge, avec les contes et les traditions du paganisme antique, toutes ces notions qui depuis ont donné naissance à l'esprit de la mythologie, à la philosophie des religions et de l'histoire, à la science des Vico et des Creuzer,[2] voilà ce qui fait pour le *Spaccio* une veine iné-

description en vers des doctrines chrétiennes, mais il valut à l'auteur, chanoine de Latran, de mourir en prison sous Paul IV.

[1] Bruno emploie souvent le nom de Jupiter pour désigner avec les Stoïciens, particulièrement avec Chrysippe, la nature universelle.

[2] Le même esprit, selon lui, peut se retrouver dans plusieurs individus, dans différents corps, comme l'âme du prophète Elie dans Jean-Baptiste. Les anachronismes que Bruno s'applique à commettre, par exemple en donnant aux dieux pour serviteurs des moines, en chargeant Jupiter de réformer le clergé catholique, ou bien en assimilant (dans l'allégorie du corbeau) Noé et Apollon; ces anachronismes, ces anomalies, ne sont pas un simple amusement, mais ils résultent du désir de retrouver dans les religions positives les principes de la religion naturelle. Ce désir est plus que manifeste là où Bruno s'efforce d'établir une sorte d'identité entre les mythes des nations, entre les traditions de l'Orient et celles de l'Occident, entre les récits bibliques et les histoires profanes. Cette tendance, empruntée aux Alexandrins, tient chez lui à ce principe essentiel de sa philosophie, qu'en toutes choses il faut tâcher de trouver le point de contact et de coïncidence, la base de l'union entre les contraires, le terrain où toutes les dualités doivent se réduire à l'unité, *la coïncidenza de' contrari* (II, p. 122). Sans aucun doute, un tel amalgame du divin et de l'humain, du christianisme et du polythéisme choque trop souvent, outre la raison et le goût, le sentiment religieux des esprits les plus éclairés; mais au XVIe siècle il ne produisait pas un effet semblable. A l'ouverture du concile de Trente, l'évêque de Bitonto,

puisable de saillies et de plaisants aperçus. Le philosophe y tient le langage d'un moraliste élevé. A mesure que chacune des vertus appelées à remplacer les vices du ciel est inaugurée, elle apprend de Jupiter ce qu'elle doit faire et éviter pour demeurer elle-même ; tous ses attributs sont dénombrés et expliqués, et, la plupart du temps, personnifiés comme le veut l'allégorie ; tous les dangers et les excès à fuir sont retracés avec la même vigueur ; toute la suite des qualités et des avantages attachés au bien faire défile, pour ainsi dire, en ordre et avec de grands honneurs. Un rare talent d'observation psychologique, une profonde connaissance du cœur humain et de la société contemporaine, se révèlent à chaque pas. Les passions sont aussi fermement analysées qu'heureusement personnifiées et vivement réprimées. Ce qui captive davantage encore le penseur, c'est le ton soutenu de cette longue fiction, qu'on peut regarder comme une sorte de prédiction consolante pour la philosophie. La vérité et la sagesse, la franchise et la justice viennent prendre dans l'avenir la place de l'erreur, des folies, des mensonges de tout genre. Sous ce dernier rapport, le *Spaccio* a parfois l'air d'une apocalypse.

Le littérateur même qui attacherait moins de prix aux idées philosophiques se trouverait satisfait, d'un côté, par le choix des emblèmes et des parallèles, par la description des signes astronomiques et la peinture des

Corn. Musso, fonda la nécessité des conciles sur ce que, dans l'Enéide, Jupiter assemble les dieux, et sur ce que, à la création de l'homme, et à l'occasion de la tour de Babel, Dieu convoqua également un concile. C'est un pareil concile que Bruno suppose constitué par Jupiter pour la réforme du ciel, réforme qui doit précéder celle de la terre et y servir de modèle.

déités proposées; de l'autre, par la richesse prodigieuse des synonymes, et par le sentiment des nuances les plus délicates. Notre satisfaction serait plus vive, il faut en convenir, si cette abondance elle-même n'était pas un défaut, et si ces fréquentes digressions ne déplaisaient pas aujourd'hui, autant qu'elles plaisaient à l'époque de Bruno.[1] Elles servaient du reste à celui-ci tantôt à répandre, à populariser ses principes de philosophie; tantôt à combattre, en plaisantant ou sérieusement, le triple rang de ses adversaires, « les hypocrites, les marjolets et les pédants. »[2]

Cet ouvrage, plus que tout autre, fait voir en Bruno un lecteur assidu de Dante; disons mieux, il montre combien toute la littérature italienne est redevable à ce génie créateur, à ce savant universel. Le mélange du sacré et du profane en poésie, l'alliance de la mythologie ancienne avec la physique et la métaphysique, avec la dialectique et la morale, aussi bien qu'avec la religion chrétienne, la confusion du passé et du présent, des choses de l'Orcus avec celles de l'Enfer, une tendance permanente à l'allusion comme à l'allégorie, tout cela est dantesque en général. Mais entre la *Divine Comédie*[3] et le *Spaccio*, il existe des analogies plus spéciales. Dans

[1] On sait par exemple l'abus que Montaigne en fait : « *Retournons à nos moutons. Retombons à nos coches.* »

[2] « *Contra le rughe e supercilio de gl' ipocriti, il dente e naso de li scioli, la lima e sibilo de' pedanti* » (II, p. 109, dédicace). Nous n'avons nulle envie d'approuver les moqueries que Bruno prête souvent à ses personnages. Les violences du pouvoir religieux et universitaire le précipitaient dans cette réaction excessive, et si peu digne d'un penseur. Nous ajouterons seulement, dans l'intérêt de ceux qui n'ont pas le *Spaccio* sous les yeux, que ces railleries sont peu de chose à côté de celles des Lamettrie et des Diderot.

[3] « *Opus polysensum,* » telle est l'épithète que Dante lui-même donne à sa *Commedia*.

l'un et l'autre livre les vices sont représentés sous la figure de bêtes. Ce sont la panthère, le lion, la louve qui empêchent le poète de Florence de s'élever jusqu'au *Chiaro-Monte.*[1] Le même rôle est assigné aux animaux signes du zodiaque, et aux notions astronomiques. De même que Dante, dans les sphères qu'il parcourt et dont il dispose en créateur, donne des places à ses ennemis et à ses amis, satisfaisant ainsi à ses ressentiments et à ses sympathies politiques; Bruno sait faire blâmer ses antagonistes et louer ses défenseurs, dans les discours prononcés au conseil que préside Jupiter, et particulièrement dans les tirades de Momus, espèce d'esprit fort qui se moque de ceux même à qui il obéit, et qui mène souvent toute l'auguste assemblée.[2] Dante est conduit et dirigé par Virgile, c'est-à-dire par la poésie en personne; le Nolain, sous le nom de Saulino,[3] est instruit soit par Sophie, soit par Mercure, c'est-à-dire par la sagesse et l'éloquence. Ni Dante, ni Bruno, à travers leurs pérégrinations, au milieu de tout ce qu'ils entendent ou voient, au plus vif de leurs peintures et de leurs dissertations, n'oublient qu'ils sont italiens; mais ils montrent aux peuples d'autrefois et aux pays voisins, jusqu'où le patriotisme italien peut s'exalter. La théologie, la reine des sciences selon Dante, n'occupe dans le *Spaccio* que trop de pages.

[1] Voy. IL PURGAT. XI, 33, sqq.

[2] Le Momus du *Spaccio* fait souvent penser au fou d'Henri III, Chicot.

[3] En apparence, Saulino et Nolain sont deux personnes distinctes; l'un écoute, l'autre écrit; *udito da Saulino, registrato dal Nolano.*

2.

Dans l'*Epître explicative*,[1] adressée à sir Ph. Sidney, Bruno annonce qu'il a semé dans le *Spaccio* les principes de sa philosophie morale,[2] et qu'il les a semés avec franchise; laissant flotter sa pensée librement, sans craindre « les rides et les sourcils des hypocrites, ni la dent et le nez des docteurs, ni la lime et le sifflet des pédants. » Il déclare que son dessein est d'approuver tout ce que tous les esprits sages et bons jugent digne d'approbation, et de rejeter tout ce qu'ils condamnent. « Loin de moi la pensée de combattre ce qui est utile, honnête, conforme à la nature et par conséquent divin ! » Il fait remarquer qu'il serait injuste de lui attribuer toutes les opinions des interlocuteurs, qui s'expriment sans gêne et abondent chacun dans leur sens. Il désire pourtant qu'on accueille avec le même intérêt et les plaisanteries et les propositions sérieuses; qu'en somme on s'attache à l'ordre et au nombre des questions de morale qu'il discute, et aux bases de la philosophie qu'il expose. Entrant dans l'explication de l'allégorie principale du livre, il fait observer que Jupiter, étant un composé de perfections et d'imperfections, semblable à l'homme, peut se prendre pour l'homme même, pour un abrégé du monde : « il représente chacun de nous. » Approchant de la vieillesse, venu à résipiscence, le père des dieux et des

[1] *Epistola esplicatoria, scritta al molto illustre et eccellente cavaliero F. Sidneo dal Nolano* (13 pag., 107-120, édit. Wagner).

[2] « *I semi de la sua morale filosofia.* »

hommes songe à remplacer en lui-même les vices par des qualités, les passions déréglées et inférieures par le pur amour du vrai et du juste.[1] L'homme sensé agit de même; et le temps est venu pour l'humanité de se dégager de l'erreur, et de ne s'orner que de vertus et de beautés impérissables. Si Jupiter représente l'homme, l'assemblée des dieux représente nos facultés bonnes et mauvaises; le ciel figure notre âme, et les quarante-huit signes du firmament scolastique expriment nos défauts et nos laideurs. A ces signes doivent succéder quarante-huit abstractions dans l'ordre suivant: A la place de l'Ourse, la plus élevée des constellations, sera installée la Vérité; à la place du Dragon, la Prudence; à la place de Céphée, la Sagesse; à la place du Bouvier (*arctophylax*), la Loi; à la place de la Couronne boréale et du Glaive, le Jugement; à la place d'Alcide, la Valeur; à la place de la Lyre, la Muse; du Cygne, le Repentir; de Cassiopée, la Dignité; de Persée, l'Etude; de Triptolème, l'Humanité; du Serpentaire (*ophinéus*), la Sagacité; de la Flèche, le Choix réfléchi; du Dauphin, l'Affabilité; de l'Aigle, la Magnanimité; de Pégase, l'Inspiration poétique; d'Andromède, l'Espérance; du Triangle, la Fidélité; du Bélier, le Commandement; du Taureau, la Patience; de la Pléïade, l'Union; des Jumeaux, l'Amitié; du Cancer, la Conversion; du Lion, la Noblesse; de la Vierge, la Chasteté; de la Balance, l'Equité; du Scorpion, la pure Simplicité; du Sagittaire, la Contem-

[1] Ce même sujet a été traité par Bruno dans d'autres écrits, spécialement dans les *Eroici furori*.

plation; du Capricorne, le Recueillement solitaire; du Verseau, la Tempérance; des Poissons, le Silence; de la Baleine, la Tranquillité d'âme; d'Orion, le Dévoûment modeste; du Lièvre, la juste Crainte; du Chien, la Vigilance; de la petite Chienne, la Bienveillance; du Vaisseau, la Libéralité; du Serpent, la sage Fermeté; du Corbeau, la Magie divine; de la Tasse, la sobre Abstinence; du Centaure, le Sacerdoce; de l'Autel, la Piété; de la Couronne australe, l'Honneur; du Poisson austral, la Joie. « C'est dans la joie que l'âme se repose; c'est là qu'est le terme de ses travaux, et son lit, et sa table :

Pasce la mente di sì nobil cibo,
Ch'ambrosia e nettar non invidia a Giove.[1]

Tels sont les points les plus importants que Bruno touche dans l'*Epître explicative*. Nous ne devons pas nous en contenter; nous devons le suivre dans le corps même de ce rare et singulier ouvrage, qui a autant de parties que d'interlocuteurs, c'est-à-dire qui se compose de *trois dialogues*.

Une dissertation métaphysique ouvre le premier dialogue, faite par le personnage principal, *Sophie*.[2]

[1] Voilà le dernier mot de l'*Epistola esplicatoria*.

[2] *Sophie*, *Saulino* et *Mercure* sont les trois interlocuteurs qui récitent et commentent ce qui s'est passé dans le conseil de Jupiter. Le nom de *Sophie* est cher à Bruno; il se rencontre dans la plupart de ses écrits, soit comme être symbolique, soit comme abstraction métaphysique. Ce n'est pas parce que Protagoras avait eu le surnom de Σοφία (*Diog. Laert.*, IX, c. 662) que le Nolain chérit tant ce mot. Peut-être avait-il commencé à l'affectionner pendant qu'il étudiait les auteurs gnostiques. — C'est de Bruno que Schleiermacher reçut probablement l'idée d'appeler *Sophie* la personne qui tient le dé dans son dialogue intitulé, *Fête de Noël* (Le *Weihnachtsfeier* fait

Tout dans l'univers se maintient par le changement et par les contrastes, par l'action et la réaction. Aussi, quand la vérité a longtemps souffert, son triomphe ne peut plus tarder. C'est ce que Jupiter reconnaît, lorsqu'il est arrivé à l'âge mûr. Il prend la chair en horreur; il s'attache à l'esprit, pareil à ce roi dégoûté de tant de félicités, qui s'est écrié : Vanité, vanité, tout est vanité ! Il se souvient du jour du jugement, et de la révolution qui, suivant une vieille prophétie, doit le détrôner. Il adresse à l'inexorable Destin des vœux fervents, pour que l'avenir lui soit favorable. Il promet de se soumettre à la réforme et d'y soumettre aussi la vie désordonnée des autres dieux. Il jure avec serment que la vertu régnera enfin dans le ciel, d'où elle est bannie aussi bien que de la terre. Pour annoncer solennellement ce grand dessein, il choisit le jour de fête où l'Olympe célèbre l'anniversaire de la victoire remportée jadis sur les géants.[1] Ce jour, après le dîner, quand Vénus, au moment d'ouvrir le bal, s'approche de lui pour l'embrasser, selon sa coutume, et d'une manière plus tendre qu'il ne convient à une fille, Jupiter l'écarte de la main, comme s'il voulait dire : *Noli me tangere!* D'un regard où se peignent la désolation et la pitié, il lui dit :

— Vénus, ô Vénus, est-il possible que tu n'envisages pas enfin notre état, et le tien surtout? Ne vois-tu pas quelle opi-

suite en quelque sorte aux *Monologues* et aux *Discours sur la Religion*, éloquente trilogie, où le même système parcourt la triple phase du sentiment, de l'action et de la connaissance).

[1] Ailleurs, cette «*gigantomachie*» exprime pour Bruno, allégoriquement, la lutte des passions et de la raison.

nion le monde a de nous; combien les hommes méprisent nos décisions et nous-mêmes? L'encens ne monte plus vers ces hauteurs! La terre, grâce à nos crimes, ressemble à un cheval fougueux qui a désarçonné son cavalier. Regardons-nous nous-mêmes! Le temps des folies est passé. Toi, Vénus, prends un miroir; peux-tu compter les rides, les sillons que les ans ont tracés sur ta figure?..... Pourquoi pleures-tu, Vénus?..... Et toi, Momus, pourquoi ris-tu?[1] Avouez plutôt que le temps est aussi notre maître, et que tous nous sommes sujets à changement... Ce qui ne vieillit point, ce qui seul est immuable et éternel, c'est la vérité, la vertu. Parfois elle semble disparaître, succomber, mourir; mais tôt ou tard elle ressuscite, elle se relève pour tendre les bras à sa suivante, qui se nomme *Sophie*. Gardons-nous donc d'outrager le Destin, en nous soulevant contre ces deux divinités, la Vertu et la Vérité. Songeons à l'avenir, ne négligeons pas le culte de l'Etre Universel! Elevons vers lui nos cœurs, afin qu'il nous dispense ses biens! Supplions-le de nous changer, à l'aide de quelque métempsychose; et de nous transformer en génies heureux et purs. Du reste, montrer à l'Etre Suprême de bonnes dispositions, c'est déjà recevoir le gage des grâces qu'il accorde!

C'est par un profond soupir que le père de la divine patrie termine l'allocution adressée à Vénus. Le projet de bal fait place à un projet de conseil des dieux. Misène, fils d'Eole, fait retentir le palais des célestes accents de sa voix, et bientôt tous les dieux sont assemblés. Pendant que le silence s'établit, Momus élève une tribune, et se hasarde à faire quelques représentations à Jupiter, dans le genre de celles que les bouffons font aux rois.

[1] Cette opposition entre les larmes de Vénus et le rire de Momus répond à l'épigraphe du *Candelajo : In tristitia hilaris, in hilaritate tristis* (Voy. P. II, p. 65, Note).

— Que le moment est mal choisi! En sortant de table, qui est en état de délibérer? C'est pour un festin qu'on s'est réuni, et non pour débattre des questions si graves!...

Mais Jupiter ne lui répond que par un sourire dédaigneux, et monte dans sa chaire. Il promène ses regards sur le cercle qui l'entoure; il baisse les paupières, il relève et allonge la prunelle, il laisse échapper un douloureux gémissement, et prononce un long discours, dont voici la substance :

— Ne vous attendez point à des artifices oratoires! *Non hoc, non hoc ista sibi tempus spectacula poscit!* Douze fois déjà la chaste Lucine, croyez-le, a rempli ses cornes argentées, depuis que j'ai songé à ce que je vous propose maintenant; c'est une sage et mûre résolution que vous allez entendre. Si je vous en fais part en ce jour, anniversaire d'un grand succès, c'est que j'ai beaucoup de peine à vous réunir hors des jours de fête. D'ailleurs, cette solennité même doit vous suggérer d'amères réflexions. Ne valait-il pas mieux, le lendemain de votre victoire, être précipités du ciel, que d'y vivre en proie à tous les genres de vices? C'est vous qui avez offert aux mortels la vue et l'exemple de l'inconduite, et jusqu'aux plus révoltantes turpitudes. Oui, mes amis, pour éterniser notre honte, nous avons paré notre habitation des monuments de nos crimes! Au lieu de donner l'immortalité aux mérites réels, à la vérité, à la justice, à la tempérance, nous avons honoré de nos préférences toutes les erreurs, toutes les scélératesses; nous avons consacré les scandales, les péchés tant mortels que véniels. Que sont, en effet, les signes du zodiaque, que sont les constellations, sinon d'éclatants témoignages de notre dépravation et de notre abaissement? Aussi, plus de crédit, plus d'empire sur l'esprit des hommes! Plus de sacrifices, ni d'offrandes! Leur zèle est glacé; nos temples sont déserts..... Pour mon compte, je confesse mes fautes, je m'avoue d'autant plus coupable, que je vous ai servi de guide dans cette voie de

perversion; je sens combien je mérite le courroux du Destin. Cependant, je sais aussi que nous avons reçu la faculté de nous amender. La justice, si nous rentrons sous son service, brisera les chaînes dont l'erreur nous entoure. Retournons donc vers elle promptement! Purgeons les cieux de tout objet qui rappelle nos égarements! Le ciel est double; il est en nous d'abord : déracinons nos mauvais penchants. Il est hors de nous : remplaçons les images et les statues qui remplissent nos appartements, par d'autres peintures, par des figures contraires. Renouvelons le ciel, après avoir effacé l'empreinte de nos folies; renouvelons les constellations, en nous environnant de vertus qui exercent une puissante action sur la terre! Heureux, si cette nouvelle colonie répond à nos désirs de conversion et de régénération! Dans trois jours assemblez-vous de rechef autour de moi, conférez entre vous sur la manière d'exécuter notre réforme sidérale, communiquez-moi vos plans; et le quatrième jour, le dessein arrêté sera infailliblement accompli. J'ai parlé.

Ce discours du patriarche des dieux est couvert d'applaudissements.

— Oui, ô Jupiter, s'écrie-t-on de toutes parts, nous consentons à réaliser tes propositions, à obéir au Destin!

Un long frémissement d'approbation retentit encore, pendant que les frères et sœurs, les fils et filles du père de l'univers se séparent, pour aller souper en divers lieux.

Le quatrième jour venu, à midi, se réunissent en conseil toutes les divinités, grandes et petites, anciennes et modernes, sénat et peuple. Jupiter monte sur un trône de saphir et d'or, impose à l'assemblée un silence si profond, qu'il la change pour ainsi dire en une collection de statues ou de tableaux, et charge Mercure d'annon-

cer le sujet des délibérations. Enfin, il ouvre lui-même la bouche, et prononce une nouvelle harangue :

— O dieux, si notre triomphe sur les géants fut glorieux, combien plus glorieuse sera la victoire que nous aurons remportée sur les vainqueurs des géants? Les géants étaient des ennemis étrangers et déclarés; nos passions sont des ennemis domestiques, cachés, mais d'autant plus opiniâtres. Quel autre trophée ce nouveau fait d'armes nous prépare! L'épuration du ciel n'est-elle pas plus honorable pour les dieux, que la migration du peuple hébreu ne le fut pour les Egyptiens, ou le terme de la captivité de Babylone pour les Hébreux? Vous devez être tous disposés à concourir à cette révolution; vous devez avoir médité sur la meilleure façon de l'opérer. Je vais donc dire mon avis sur chaque constellation; je vais demander ce que doit devenir la bête, ou le personnage qui l'a jusqu'à présent occupée; et quelle vertu, quelle qualité morale, doit lui succéder. Vous exprimerez aussi votre avis, favorable ou défavorable, il n'importe. Libre à chacun de faire connaître ses vues; et qui se taira sera censé affirmer.

Les dieux, en se levant, ratifient cette proposition.

— Pour procéder avec ordre, répond Jupiter, tournons-nous vers la région boréale, d'où nous irons, par degrés, jusqu'au bout. Dites-moi donc ce que vous pensez de l'Ourse?

C'est Momus qui prend la parole au nom de ses confrères.

— Il est fort absurde, dit-il, qu'un si vilain animal occupe la première place du ciel, un animal qui rappelle tant d'aventures scandaleuses.

— Qu'elle s'en aille donc, dit Jupiter, ou aux *Orsi* d'Angleterre, ou aux *Orsini* de Rome.

Junon veut qu'on l'envoie dans les cachots de Berne; mais Jupiter lui permet d'aller où elle voudra, pourvu

qu'elle cède sa place à la Vérité, qui de cet asile imprenable, brillera de tous côtés aux yeux des hommes. La grande Ourse est condamnée à suivre la petite.

— Que fera-t-on du Dragon? demande Mars.

On l'endormira par l'art de Circé ou de Médée, et on le transportera en Irlande, ou dans une des Orcades. Il sera remplacé par la Prudence, qui doit siéger près de la Vérité, parce que la vérité, privée des conseils de la prudence, n'est ni utile ni honorée.

— Quant à Céphée, répond Mars, ce fut un roi ambitieux, qui ne songea qu'à étendre ses Etats. Faut-il qu'il occupe aussi tant d'espace dans les cieux?

— Qu'il aille boire l'eau du Léthé, répond Jupiter, pour oublier ses grandeurs et terrestres et célestes; et qu'il renaisse en un animal sans jambes ni bras.

— Que la Sagesse (*Sophie*) prenne sa place, ajoutent les dieux; car la pauvrette doit à son tour participer à l'élévation de la Vérité, sa sœur chérie; dont elle a fidèlement partagé les infortunes.

— Et que fera-t-on du Bouvier? demande Diane à Momus.

— Il rappelle, répond celui-ci, une des faiblesses de notre père; il doit partir d'ici! il doit suivre sa mère!

— Quant à cette malheureuse, dit Jupiter, je désire réparer mes torts; je veux, si Junon le permet, lui rendre son ancienne beauté.

— J'y consentirai, réplique Junon, quand tu lui auras restitué sa virginité.

— N'en parlons pas à présent, répond Jupiter;..... mais voyons qui succédera au Bouvier.

— La Loi, fille de la divine Sagesse, est digne d'être sa voisine.

Puis vient la Couronne boréale, faite de saphir, enri-

chie de mille diamants, et brillant de huit escarboucles étincelantes.

— Elle me paraît, dit Pallas, faite pour être offerte à quelque prince valeureux. Que notre père voie à qui il jugera à propos de l'envoyer.

— Qu'elle reste au ciel, répond Jupiter, jusqu'au temps où elle pourra devenir la récompense d'un bras invincible, qui, armé de la massue et de la flamme, aura rendu à la malheureuse Europe la paix qu'elle appelle avec tant d'ardeur, et brisé les têtes innombrables d'un monstre pire que celui de Lerne, d'un monstre qui répand dans les veines de cette infortunée le fatal poison d'une hérésie revêtue de mille formes diverses.

— Il suffit, réplique Momus, pour en être digne, que ce héros mette fin à la secte poltronesque des pédants qui, sans rien faire de bien, veulent être révérés comme des personnes pieuses et agréables à Dieu; qui disent que faire le bien est bien, faire le mal est mal; mais que quelque bien qu'on fasse, ou quelque mal qu'on évite, on n'en est pas plus digne, ni plus agréable à Dieu, et que, pour le devenir, il faut seulement croire et espérer selon les formules de leur catéchisme. Voyez, ô dieux, s'il y eut une plus manifeste perversité?

— Certes, dit Mercure, voilà la mère de toutes les fourberies! Si Jupiter et nous, nous proposions aux mortels un pacte semblable, on nous détesterait plus que la mort.

— Le pire est, ajoute Momus, qu'ils nous déshonorent, en disant qu'ils agissent par nos ordres, et qu'ils qualifient les œuvres en général de vices et de fautes. Tandis que personne ne travaille pour eux, et qu'ils ne travaillent pour personne (car tout leur ouvrage consiste à dire du mal des actions d'autrui), ils vivent néanmoins des œuvres de ceux qui ont travaillé pour d'autres que pour eux, et qui, pour d'autres, ont érigé des temples et des chapelles, des hôpitaux et des hospices, des colléges et des universités. Ils sont donc ouvertement voleurs, ils ont usurpé des biens qui étaient dus à d'autres, c'est-à-dire à ceux qui sont vraiment utiles et nécessaires à

l'Etat, parce qu'ils s'adonnent aux sciences spéculatives, aux bonnes mœurs, à l'amour de la chose publique, au maintien des lois civiles et sociales. A les entendre, ils sont occupés sans relâche des choses invisibles.....[1]

— Tous ceux qui ont quelque jugement naturel, dit Apollon, approuvent les lois praticables, et louent celles qui enfantent des usages bienfaisants. Les unes ont été faites par nous, les autres imaginées par les hommes. Mais, puisque bien des mortels ne voient pas le fruit des bonnes lois dans cette vie, on a dû leur promettre des récompenses dans la vie future, et attacher des peines à l'infraction de ces mêmes lois. Ceux qui enseignent différemment sont une peste.

— Que la Couronne australe, ajoute Momus, soit donnée à qui délivrera la terre de cette peste !

— Je suis de votre avis, dit Jupiter. Au surplus, la loi, la nature et le destin semblent maintenant, plus que jamais, conspirer ensemble pour les exterminer.

Pour leur châtiment, Saturne propose qu'on les fasse voyager durant quelques centaines d'années de corps en corps, et résider particulièrement dans les porcs et les huîtres. Mercure trouve qu'il vaudrait mieux, à cause de leur oisiveté, les condamner au travail, par conséquent à habiter des corps d'âne.[2] C'est cette dernière opinion qui est unanimement approuvée, et formulée par Jupiter dans l'arrêt suivant :

— Qui aura porté le coup mortel à ce monstre, recevra la

[1] « On voit, dit Ginguené (*Hist. de la litt. ital.*, t. VII, p. 613), que ce n'est point en athée, mais en protestant que Bruno fait parler Momus. » Ceci n'est pas parfaitement exact; en ce sens, que certains protestants déclarent aussi les œuvres entièrement inutiles, et peut-être nuisibles au salut. D'ailleurs, Momus s'attaque également à la prédestination, telle que Luther et Calvin l'avaient reçue de saint Augustin.

[2] « *E morto uomo ed è rimaso bestia;* » — « *asino vive,* » avait dit Dante (*Convito*. IV, 7; II, 8). Voy. M. Ozanam, *Dante*, p. 99.

couronne pour toujours ; et les enfants du monstre passeront, pendant trois mille ans, sans discontinuer, d'âne en âne. A la place de la Couronne on mettra le Jugement universel, sorte de couronne idéale et impérissable, qui mérite bien de suivre la Loi, comme l'application doit accompagner la théorie.

Après cette sortie à laquelle plusieurs divinités avaient pris part, Momus montre Hercule à Jupiter :

— Qu'adviendra-t-il de ton bâtard ?

Jupiter se met à démontrer qu'il serait peu équitable de le traiter comme les constellations précédentes. Hercule a été appelé au ciel, pour prix de ses travaux; il a été fait demi-dieu. Qu'on l'envoie, avec les attributs d'un dieu, sur cette terre qui réclame de nouveau son intervention, pour être débarrassée des despotes et des brigands qui la désolent.....

Lorsque Sophie en est là de son récit, arrive Mercure qu'elle attend.

— Me voilà, dit celui-ci. Tu as demandé quelques faveurs à Jupiter : c'est lui qui me députe vers toi. Quels sont tes vœux ?

— Fais-moi connaître d'abord, répond Sophie, les affaires dont tu es chargé aujourd'hui par notre père céleste ?

Alors le messager du ciel lui détaille un grand nombre de commissions, si insignifiantes en apparence que Sophie ne peut cacher son étonnement.

— Comment, depuis sa conversion Jupiter s'occupe encore de pareilles bagatelles ?

Sur cette exclamation, Mercure prend occasion de prouver que la Providence, embrassant l'ensemble, doit embrasser toutes les particularités, et jusqu'aux

plus minutieuses circonstances; qu'elle pénètre partout, non successivement, mais d'un seul et simple acte; que l'agent universel a une force proportionnée à l'infini; qu'il est à la fois un et infini; que l'univers est l'unité et l'infini, explicite et étendu autant qu'implicite et enveloppé; que par conséquent il n'y a rien de grand, ni de petit en soi; que le petit est contenu dans le grand; que la divinité connaît également, et à la fois, le général et le particulier; qu'elle y pourvoit toujours et partout; que les moindres objets la regardent et l'intéressent; que tout enfin a la même importance à ses yeux.

Avant de passer à la suite du récit sur la réforme sidérale,[1] Sophie, à la prière de Saulino, va expliquer pourquoi la Vérité a obtenu le premier rang. De là une chaîne de vues et de maximes philosophiques, dont les plus saillantes sont celles-ci : La Vérité tient le premier rang parce qu'elle est l'unité et la bonté, l'être bon et véritable, l'être; parce qu'en tant qu'être par excellence, elle est antérieure à toutes choses; et parce qu'en tant que bonté, elle survit à toute existence. La Vérité est avant, avec, après tout; le principe, le milieu, la fin. Les choses en dépendent, et par leur origine, et par leur substance. Elle est métaphysique ou idéale, physique ou naturelle, rationelle ou logique. Elle peut revêtir mille formes, recevoir mille noms; elle demeure toujours la même. C'est Jupiter qui l'a placée à la tête des astres; mais elle est elle-même supérieure à Jupiter; et elle réside sur ces hauteurs sublimes, pour être accessible à peu d'esprits.

[1] Ici commence le second dialogue.

— Pourquoi la Prudence succède-t-elle immédiatement à la Vérité, demande Saulino? Serait-ce comme indispensable à ceux qui prétendent contempler ou prêcher la vérité?

— Non, répond Sophie, il y a un autre motif. Ce que tu appelles prudence a deux noms, savoir, Providence, et Prudence proprement dite. Providence, c'est le principe qui influe sur nous; Prudence, c'est une qualité de notre âme, façonnée par cette influence. La Providence est la compagne de la vérité, aussi bien que la liberté et la nécessité. Quant à la Prudence proprement dite, qui a pour instrument la raison, pour fille la dialectique, pour guide la métaphysique, ou la science des principes universels des choses; elle a pour ennemis ces deux vices, la ruse et la stupidité, la malice et la paresse.

— Et la Sagesse, pourquoi vient-elle après la Prudence et la Vérité?

— La sagesse est de deux espèces aussi : elle est ou surnaturelle, ou naturelle. La sagesse naturelle et humaine participe de la vérité, sans être la vérité même : elle est à la sagesse surnaturelle ce que la lune, la terre est au soleil. Si la sagesse surnaturelle est invisible, incompréhensible, sans forme ni figure; la sagesse naturelle se révèle au génie humain, se communique par la parole, se développe par les arts, se polit par la discussion et se fixe par l'écriture. Est sophiste, qui prétend la connaître, sans l'avoir approfondie; est ingrat, qui nie la connaître, quand il la connaît; ils sont ingrats et sophistes, ceux qui ne la cherchent pas pour elle-même, mais pour la vendre, pour s'en enorgueillir, ou s'en prévaloir au détriment des autres. Les esprits vraiment prudents la recherchent pour s'édifier eux-mêmes; humains sont ceux qui veulent en nourrir les autres; curieux et studieux, ceux qui la poursuivent sans aucune vue étrangère; sages, et par conséquent heureux, ceux qui l'affectionnent pour l'amour de la vérité suprême et première. Cependant, la différence qu'on remarque entre ceux qui cultivent la sagesse, ne vient pas seulement du but qu'ils se proposent; elle tient aussi à la manière dont ils s'y prennent, à

la méthode ; de là cette foule de sectes et d'écoles qui toutes se réclament de Sophie, comme de leur infaillible souveraine.

— A la Sagesse succède la Loi, c'est-à-dire ce par quoi la sagesse agit, par quoi les princes règnent et les états subsistent. Si Jupiter l'a placée au ciel, c'est pour qu'elle contienne en même temps les grands de la terre, et qu'elle leur apprenne qu'au-dessus de leur pouvoir existe une puissance éternelle et divine, régulatrice des institutions terrestres, sanction de l'ordre social, tribunal sans appel pour tout ce qui est humain... La loi religieuse, en particulier, doit avoir ce haut empire. C'est une folie profane de croire que les dieux demandent à être adorés pour eux, et non pas exclusivement pour l'utilité qui en revient à leurs adorateurs, pour la gloire et le bonheur des mortels. Oui, il en est des religions comme des arbres, qui croissent et fleurissent pour que les hommes en recueillent les fruits. Les dieux ne demandent à être aimés ou redoutés, que pour favoriser le genre humain, et pour arrêter les vices qui le détruisent. Aussi les religions et les institutions ne doivent se distinguer ni par le dehors, ni par les vêtements ; mais par les talents et les vertus. C'est le sentiment de la gloire qu'elles doivent enflammer, ce sentiment d'où résulte le progrès des peuples, l'avancement des lettres ainsi que le triomphe des armes, l'accroissement de l'esprit chez les individus, comme dans le public. C'est là ce qui a rendu le peuple romain si célèbre ! Il ressemblait aux Dieux en pardonnant aux vaincus, en accablant les superbes, en se souvenant des services rendus, en secourant les infortunés, en consolant les affligés, en relevant les opprimés, en récompensant le mérite, en châtiant le crime, en contenant les uns par la hache et les faisceaux, les autres par les honneurs et les dignités ?

Après cet éloge assez complet des Romains, Saulino fait à Sophie cette question :

— Jupiter n'aurait-il pas donné au Jugement quelque ordre relatif à la témérité de ces grammairiens, qui pèsent de nos jours sur l'Europe ?

Cette question, où le mot de grammairien désigne tous les défenseurs de l'ancien ordre des choses, donne lieu à une violente diatribe contre les moines, « gens si prompts à accorder des places au royaume des cieux, si incapables de gagner un pouce de terrain par eux-mêmes. »

Au moment de reprendre la narration de ce qui s'était passé au conseil des dieux, Sophie s'arrête encore, et raconte comme par épisode, de quelle manière Hercule a été remplacé au zodiaque. La Richesse, la Pauvreté et la Fortune, voilà les trois êtres qui ambitionnent cette succession, et qui viennent plaider chacun leur cause. Toutes les trois sont pourtant rejetées; la richesse et la pauvreté, parce qu'elles conduisent à l'avarice; et la fortune, parce que son indifférence est incompatible avec le système adopté par le maître des dieux. Celui-ci se décide à substituer à Hercule la Force ou la Fermeté d'âme, qui doit accompagner la vérité et le jugement, aussi bien que la volonté de l'homme.

— Quel sort est réservé à ma Lyre? demande Mercure.

— Dans ce temps-ci, répond Momus, elle n'est que l'instrument du charlatanisme.

— Je désire, dit Jupiter, qu'elle et ses neuf cordes fassent place à la mère Mnémosyne et à ses neuf filles.

Tous les dieux s'inclinent en signe d'approbation. La déesse paraît et remercie, ainsi que ses filles, qui, depuis l'arithmétique jusqu'à l'éthique, annoncent les services qu'elles vont rendre aux arts et aux sciences. Jupiter leur distribue diverses sortes d'onguents et de collyres, pour guérir les hommes des maladies qu'entraînent les travaux de l'esprit.

Le Cygne est relégué sur la Tamise, où il sera respecté; il est remplacé par la Pénitence, qui, selon Jupiter, est entre les vertus ce que le cygne est parmi les oiseaux. Sur la demande de l'impétueux Mars, l'orgueilleuse Cassiopée se rendra, avec son trône et son daïs, en Espagne, pays belliqueux et altier, où la fierté de cette matrone ne sera pas déplacée. C'est l'amie de la Vérité, l'aimable Simplicité, qui vient recueillir son héritage d'un pas assuré, quoique modeste, et avec un doux regard où se décèle sa divine origine.

Un autre bâtard de Jupiter, Persée, reçoit l'ordre de redescendre sur la terre, et d'y entreprendre, de concert avec Hercule, l'extirpation des horreurs qui l'épouvantent de nouveau. Une vertu qui lui ressemble assez, et qui a nom, Sollicitude ou Diligence, et pour compagnon le Travail, prend son siége; elle est entourée de toutes les perfections dont elle est mère ou protectrice, telles que l'Industrie, l'Espérance, le Zèle, la Sagacité, la Réflexion, la Patience, la Tolérance, l'Amour de la Gloire....

Nouvelle interruption. Mercure explique à Sophie les véritables motifs des guerres de religion, et les causes des troubles survenus même en Angleterre, la cupidité et l'ambition. Ainsi finit le second dialogue.

3.

A peine la Diligence a-t-elle pris la place de Persée, que l'Oisiveté et le Sommeil s'avancent, sans lenteur, sans bâillements, pour réclamer cette même place. L'Oisiveté préconise ses propres qualités, et ravale celles de la Diligence.

— C'est moi, dit-elle, qui ai créé l'âge d'or, cet âge merveilleux, où la bienfaisante nature offrait aux esprits les plus calmes une abondance infinie de pommes, de châtaignes, de glands et de racines. C'est la Diligence qui a mis fin à cette époque, en remplissant la terre, par ses arts prétendus, de nouveautés et de désordres, et en poussant la pensée et les mains vers des entreprises ambitieuses et corruptrices. Ennemie de la quiétude, elle séduit les hommes par des promesses mensongères, par l'ombre d'une gloire éloignée et détestable; tandis que moi, je les invite doucement à jouir du présent. C'est moi que Jupiter avait donnée pour compagne au premier couple, tant que ce couple était bon; aussitôt qu'il devint méchant, il n'eut plus d'autre société que celle du Travail et de la Diligence. C'est moi qui ai protégé l'innocence; c'est la Diligence qui est l'alliée du péché. Enfin, ô dieux! écoutez ce syllogisme invincible: Les dieux sont dieux, parce qu'ils sont parfaitement heureux; les heureux sont heureux, parce qu'ils n'ont ni fatigue ni peine; ils n'ont ni peine ni fatigue, ceux qui ne remuent, ni ne changent; or, avoir près de soi l'Oisiveté, c'est un moyen assuré de ne point changer, ni de remuer; donc, les dieux sont dieux parce qu'ils ont l'Oisiveté au milieu d'eux.

— Comme j'ai étudié la logique dans Aristote, répond Momus, je ne sais pas répliquer aux arguments de la *quatrième figure.*[1]

Quant à Jupiter, il se met à réfuter sérieusement les sophismes de l'Oisiveté, et à prouver que les mains ont été faites pour agir et la raison pour penser; que les difficultés, les nécessités sont profitables, étant la source de l'industrie et des arts; que dans l'âge d'or il n'y eut ni vices ni vertus, et que le travail est ce qui rapproche davantage les hommes des dieux. Ayant entendu ces paroles sévères, le Sommeil se retire honteusement.

[1] On attribue à Galien la quatrième figure du Syllogisme. Voy., cependant, M. Barth. Saint-Hilaire, *de la logique d'Aristote*, T. II, p. 342. sqq.

L'Oisivité voudrait en faire autant; mais elle craint, en sortant alors, d'être raillée par les Dieux. Momus s'aperçoit de sa confusion, et ayant pitié d'elle, il dit à Jupiter :

— Tu te figures que dans la maison de l'Oisiveté, il y a réellement de l'oisiveté! Vois cependant la foule de gentilshommes, qui se lèvent de grand matin pour se laver trois ou quatre fois, avec cinq ou six sortes d'eau, et le visage et les mains; qui, avec un fer chaud et un enduit de poix de fougère, passent deux heures à se créper et à se boucler les cheveux, imitant la très-haute Providence, qui ne laisse pas un seul cheveu sur notre tête, sans le disposer à son gré! Avec quel soin ils ajustent ensuite leur pourpoint! avec quelle sagacité ils arrangent les plis de leur collerette! avec quelle patience ils se boutonnent! avec quelle grâce et quelle intelligence ils achèvent méthodiquement le reste de leur toilette!... Les vois-tu ensuite se promener et parcourir la ville, attirer tous les regards, visiter et entretenir les dames, et faire mille gentillesses? Lorsque, fatigués de cette suite d'opérations quotidiennes, ils ne savent plus que faire, ils se mettent, pour éviter de pécher, à jouer autour d'une table... Est-il fainéant celui qui, depuis midi jusqu'à minuit, ne cesse de jouer?... Il y a plus: la maison de l'Oisiveté ne désemplit pas de personnes doctes et lettrées, de grammairiens, de dialecticiens, de physiciens, de métaphysiciens...

— Il me semble, reprend Jupiter, que tu as été gagné et suborné par l'Oisiveté, puisque tu dépenses si futilement ton temps.... Conclus, car nous avons arrêté ce que nous ferons d'elle!

— Je passerai donc sous silence tant d'autres oisifs affairés, nos versificateurs, nos fabulistes, nos algébristes...

Enfin, l'Oisiveté est plongée dans les enfers, et mise au nombre des ministres de l'implacable Pluton.

Saturne alors prie Jupiter d'abréger une délibération, qui a déjà pris bien des heures; il lui conseille d'opérer

la réforme céleste, sans discuter les motifs d'admission des différentes vertus, ou de remettre cette discussion à la fête la plus prochaine, aux vigiles du Panthéon. En conséquence, Cérès propose d'envoyer Triptolème et son chariot dans les Deux-Siciles.

— Vous ferez, ma fille, répond Jupiter, de votre serviteur ce qu'il vous plaira; moi, je le remplace par l'Humanité, par ce que nous appelons, dans notre idiome, *Philanthropie;* car ton charretier semble avoir d'avance figuré cette vertu, en t'aidant à répandre tes bienfaits sur le genre humain.

— Oui, oui, ajoute Momus; Bacchus donne aux hommes un beau sang, Cérès une belle chair; ils ne pouvaient avoir ni l'un ni l'autre, tant qu'ils mangeaient des châtaignes et des glands.

Le Serpentaire est offert à Mercure, à Apollon, à Esculape, à Minerve, et remplacé par la Sagacité, qui mérite, aussi bien que la Prudence, de siéger au ciel. La prudence règle et commande ce qu'il faut faire ou éviter; la sagacité conseille et chasse l'imbécile irréflexion du sein des assemblées délibérantes. La Flèche, emblème de la calomnie, de la médisance, de l'envie, fait place à la Bienveillance, aux Préférences aimables, aux Attentions délicates. L'oiseau des dieux et des héros, l'Aigle, sera renvoyé en Allemagne, où il se rencontrera lui-même partout, et où il retrouvera, sous cent formes, sa royale image. Qu'il n'y conduise point avec lui l'ambition, la présomption, la téméraire et oppressive tyrannie, parce qu'elles n'y trouveraient point d'emploi. Le siége glorieux qu'il laisse vacant, sera occupé par la Magnanimité, la Magnificence, la Générosité. — Le Dauphin sera jeté, à la demande de Neptune, dans la mer de Marseille, d'où il regagnera, en remontant le

Rhône, sa province chérie, le Dauphiné. L'Affection lui succédera avec l'Affabilité et l'Obligeance.

Minerve exprime le vœu que Pégase retourne à l'Hippocrène, dont les ondes se trouvent être troublées par les pieds des bœufs, des pourceaux et des ânes. Il est naturel que ce cheval ailé, favori des Muses, soit remplacé par l'Inspiration et l'Enthousiasme poétique. — Andromède cédera son siége à l'Espérance, laquelle, selon Pallas, est le bouclier sacré du cœur humain, le divin fondement de la bonté, la défense certaine de la vérité.

C'est Pallas aussi qui demande que le Triangle, le Delta, soit donné au cardinal Cusa. « Celui-ci verra s'il pourra arracher enfin les géomètres à la fastidieuse recherche de la quadrature du cercle. »[1] Jupiter y substitue la Sincérité et la Bonne Foi. « Le monde actuel en a un besoin extrême, car voici ses maximes habituelles : Pour régner, il n'est pas nécessaire de tenir son serment ; — On n'est pas obligé de garder la foi aux infidèles et aux hérétiques ; — On a le droit de rompre un engagement avec qui le rompt !..—maximes dignes d'un Juif ou d'un Sarrazin, et non du Grec poli, ni du vaillant Romain !... » — L'Agneau ira paître sur les rives toujours vertes de la Tamise, et sera remplacé par l'ardente Emulation. Le Taureau se retirera à Turin pour faire place à la Longanimité. La Pléiade disparaîtra devant la Conversation

[1] « Cusa réglera le cercle et le triangle, par son divin principe de la commensuration et de la coïncidence de la figure la plus grande et de la plus petite, c'est-à-dire de celle qui se compose du plus grand nombre d'angles et de celle qui en a le moins. » — Puis, quelques observations faites par Pallas sur les avantages d'une théorie de Bruno, touchant l'égalité du *Maximum* et du *Minimum*.



et la Concorde; les Gémeaux devant l'Amitié et l'Amour. Le Cancer sera précipité dans l'Adriatique, aux environs de Venise, cité qui recule insensiblement du levant au couchant; il se verra supplanté par la Conversion et l'Amendement. Le Lion se gardera de suivre le Cancer, parce qu'il trouverait à Venise un autre lion peut-être plus robuste que lui; il rentrera dans le désert de Lybie... Une longue digression, ou plutôt une discussion, s'engage à l'endroit du Capricorne, relativement au culte emblématique et métaphorique des Egyptiens.

— Les Egyptiens, dit Momus, ont adoré les images vivantes des animaux.

— Il n'y a point de mal à ceci, répond Jupiter, car les animaux sont, comme les plantes, des œuvres vivantes de la nature, laquelle est Dieu dans les choses. *Natura est deus in rebus*.

— Sacrifier à tel objet créé, c'est sacrifier à l'être qu'il cache, à la puissance qui le soutient, dit Iris. On a tort de rire du culte magique des Egyptiens; ceux-ci ne font que contempler la divinité, créatrice et conservatrice des êtres animés, et de tout ce qui existe au sein de la nature.[1]

— La divinité, ajoute Sophie, est absolue, universelle; elle se communique et s'étend à tous les effets de la nature; elle n'est pas la nature même, ou du moins elle est la nature de la nature,[2] et comme l'âme de l'âme du monde.

Suit une série de combinaisons, parfois ingénieuses, pour rendre compte des expressions figurées et des emblèmes empruntés au règne animal, et servant à désigner des qualités ou des usages. Jupiter, enfin, malgré les raisonnements suppliants d'Isis, substitue au Capricorne

[1] Digression sur la Kabbale.
[2] « *La natura de la natura*, » — « *Ogni cosa hà la divinità latente in sé*, » p. 229, sq.

la Liberté intellectuelle, à laquelle la vie monastique contribue elle-même par le recueillement et le silence.

A propos du Verseau, Jupiter enseigne qu'il n'y a eu qu'un déluge général. Jupiter veut qu'on cesse de rechercher s'il a été le père des Grecs, celui des Hébreux, celui des Egyptiens; s'il est la même personne que Noé, ou que Deucalion. Il désire qu'on distingue la fable et l'histoire....

L'Orion et l'Eridanus donnent à leur tour lieu à de vives allusions, entre autres à la doctrine de l'ubiquité.[1] Le Chien sert à amener un éloge de la chasse, qui ne pouvait déplaire à Elizabeth; le Corbeau, à présenter des considérations sur le corbeau de l'arche, sur l'identité de certaines traditions orientales et grecques.... On passe au Centaure :

—Homme enté sur un animal, ou bête greffée sur un homme, être dans lequel une personne se compose de deux natures, et où deux substances concourent à une union hypostatique.

Sur ce ton, Momus continue à plaisanter, jusqu'au moment où Jupiter lui impose silence, et lui enjoint de croire ce qu'il ne peut comprendre. — La Couronne australe est accordée à Henri III, qui avait pris pour devise ces mots : *Tertia cœlo manet.* — Le dernier signe est le Poisson austral.

— Qu'on l'emporte vite, s'écrie Jupiter, et qu'il n'en reste que l'image; que notre cuisinier s'empare de sa substance, et l'apprête pour le diner, de diverses façons, comme il le jugera à propos; mais surtout à la romaine! Qu'il se dépêche, car toutes ces délibérations m'ont donné, ainsi qu'à vous, je crois,

[1] P 241, sq.

une faim terrible. Il me paraît du reste convenable que cet essai de réforme nous rapporte aussi quelque profit.

—Fort bien ! à merveille ! répondent les dieux, et qu'on substitue au Poisson la santé, la sécurité, la joie, le repos, le plaisir, fruits de la vertu et prix du travail !

Sur ce, tous quittent furtivement le conclave... Saulino va souper, et Sophie reprendre ses contemplations nocturnes.

Le lecteur, nous l'espérons, se sera fait une idée assez juste du *Spaccio* par cet extrait, qu'il aurait été difficile d'abréger davantage, sans le réduire à une aride nomenclature des constellations.

Au genre d'idées qui dominent dans le *Spaccio*, se rattachent trois autres ouvrages composés à la même époque. Si, dans le *Spaccio*, Bruno s'attaque à l'ignorance et à la superstition, il s'y attaque plus spécialement encore dans la *Cabale de Pégase;* si, dans le *Spaccio*, il est occupé en quelque sorte de la réforme morale de l'astronomie, il s'applique à sa réforme physique dans le *Banquet du jour des Cendres*; si, enfin, dans le *Spaccio*, il se propose de développer sa philosophie morale, en peignant la lutte des passions nobles avec les passions ignobles, le triomphe des unes et la défaite des autres; il se propose ces mêmes objets plus directement dans les *Transports du héros*. La partie proprement métaphysique, les éléments de sa cosmologie et de sa théologie, jétés comme en passant dans ces divers écrits, Bruno les résume et les réduit en système, autant que la forme d'un dialogue s'y prête, dans les entretiens intitulés, les uns : *De la Cause, du Principe et de l'Unité;*

les autres : *De l'Infini*, *de l'Univers et des Mondes*. Voilà où s'arrête la série de ses écrits italiens, qui, ouverte par une comédie, se termine par un ensemble de hautes abstractions.

Quelquefois en vers, ordinairement en prose, ces sept ouvrages ont ceci de commun, c'est qu'ils sont tous jetés dans le moule du dialogue; tandis que les écrits latins, plus appropriés aux façons et aux usages de l'École, ont la forme de traités. Dans ses livres italiens, Bruno parlait au public vivant, au nombreux public des cours et des académies; dans ses écrits latins, il s'adressait plutôt aux populations universitaires, aux gens de collége. Quoique les principes consignés dans les unes ne diffèrent pas des doctrines exposées dans les autres, les œuvres latines occupent le second rang; et les œuvres italiennes se sont, à mesure qu'elles ont vieilli, affermi dans le premier. A l'inverse de tant d'autres penseurs, Bruno offre ce que sa raison a de plus mûr et sa conviction de plus intime, non pas aux adeptes de l'École, mais aux esprits qui réfléchissent et agissent en dehors des enceintes officielles de la science.

C. *Cabala del cavallo Pegaseo*[1].

Cette production d'un genre bizarre, et dont il n'est

[1] *Cabala del cavallo Pegaseo, con l'aggiunta de l'Asino cillenico, descritta dal Nolano, dedicata al Vescovo di Casamarciano,* » 45 pages in-8°, édit. Wagner, t II, p. 251–296. Cette kabbale est décrite par le Nolain, comme le *Spaccio* a été noté, *registrato*, par lui. *Saulino* est le nom d'un des interlocuteurs de la *Cabale*. *Coribante* est le nom du pédant. — Cheval de Pégase (montagne et ville de Thessalie) et âne de Cyllène (montagne d'Arcadie) et non de Silène (nourricier de Bacchus, qui suivit ce dieu partout, monté sur un âne) : voilà des expressions à peu près équivalentes dans ce récit. Le cheval est ailé et appartient à Apollon ; l'âne est parlant et appartient à Mercure.

pas non plus aisé de rendre compte, est en quelque sorte un appendice du *Spaccio*. Le terme de Cabale doit être tout d'abord bien entendu. Il exprime une allégorie, une succession irrégulière de considérations, telles que la philosophie rabbinique, appelée Kabbale,[1] avait coutume d'en faire. Aux étrangetés ordinaires de cette méthode orientale, Bruno joint celles du désordre souvent volontaire de ses saillies et de ses sorties, désordre augmenté encore par tous les caprices d'une conversation, qui tend plus à divertir qu'à éclairer. Pourquoi l'auteur a-t-il fait choix du mot Cabale? C'est qu'il veut échapper aux censures des théologiens chrétiens. Dans ce dessein, il met son système d'interprétation sur le compte des docteurs hébreux. « Je ne fais, dit-il, qu'appliquer leurs procédés à la fable de Pégase et de l'âne. »

Cependant Bruno emploie l'ironie plus souvent encore que les procédés de la kabbale. Cet écrit, où il verse l'érudition et l'esprit à pleines mains, est moitié badin, moitié sérieux; mais à travers le sérieux même perce une moquerie subtile. Par son côté plaisant, il rappelle l'*Eloge de la Folie;* par son côté grave, la *Docte Ignorance*. De même qu'Erasme, un des auteurs favoris de Bruno,[2] loue la folie, Bruno vante l'ignorance, la stupidité, l'ânerie.[3] Et comme le cardinal

Les dieux et les hommes ont accordé les mêmes priviléges à ce cheval et à cet âne. De plus, dans le corps du livre, l'âne dont l'histoire est racontée, et le portrait tracé avec détail, obtient une fois l'honneur d'être changé en cheval de l'espèce de Pégase.

[1] Voyez l'ouvrage aussi intéressant que savant de M. Franck, intitulé *De la Kabbale*, 1843.

[2] « *Princeps humanista,* » dit Bruno, *Artific. perorandi*, p. 157.

[3] « *L'ignoranza, la stoltizia, l'asinità.* » — Voyez, sur le but de la *Cabale*,

Cusa recommande savamment cette ignorance philosophique, qui conduit au savoir, et à laquelle l'humaine science aboutit fréquemment, Bruno, un de ses disciples, préconise la sage réserve d'un doute modéré, parfaitement compatible avec l'ardente recherche de la nature et des fins des choses.

Il est donc question dans cette *Cabale* de plusieurs sortes d'ignorances, de celles qui s'avouent presque avec faste, de celles aussi qui s'enveloppent du manteau du savoir. De là un parallèle piquant, parfois profond,[1] entre l'ignorance prônée par des théologiens ou mystiques, ou orthodoxes, soit de la synagogue, soit de l'Eglise, et l'ignorance des sectateurs de Pyrrhon, ou des partisans de la Nouvelle-Académie. La piété, suivant Bruno, a abusé de certains passages de l'Ancien et du Nouveau-Testament, pour établir que la sainteté exclut la science, et ne souffre que la paresse et la bêtise; que l'homme, pour plaire à Dieu, doit passer sa vie à s'abêtir; que la sottise et l'ineptie, quant aux choses de ce monde, d'un monde créé par Dieu, sont nécessairement sagesse et lumière dans l'autre monde.[2]

les *Eroici furori*, II, 2. — Les éléments de cette invention se rencontrent partout, non-seulement dans les écrits bibliques, dans les ouvrages rabbiniques, mais chez les satiriques anciens et modernes. Les ânes de Lucien, d'Apulée, de Machiavel, de Durant, de la Mothe-le-Vayer sont connus de tout le monde; et celui de Bruno mérite de grossir ce troupeau d'élite. (Voy. outre Du Bos, *Réflex. crit. sur la poésie et la peinture*, t. II, p. 502; J. Bodin, *Démonomanie*, p. 213, 17, 19).

[1] Plus d'une fois ces rapprochements, ingénieux ou hardis, rappellent certains morceaux des *Pensées* de Pascal.

[2] A cet effet, Bruno recourt sans cesse à la Kabbale, aux Sephiroth, au Hochma, etc. Ne rien apprendre des choses terrestres et naturelles, c'est s'instruire nécessairement pour le royaume de la Grâce, pour le ciel : voilà la pensée que l'auteur développe dès le début, d'abord dans un sonnet à la louange de l'Ane (*Sonetto in lode de l'Asino*), ensuite dans une harangue

De telle sorte que l'homme juste et saint, l'homme de Dieu, possède tous les attributs qui distinguent l'âne, la simplicité, l'impassibilité, l'impéritie, et s'efforce de ressembler de plus en plus, non à Dieu, mais à l'âne; comme si le fond de la religion était la stupidité; comme si la piété, au lieu d'être studieuse, solide, grande, éclairée, profonde, devait être ignorante, indolente, mesquine, frivole, superficielle, et ne méritait le titre de docte et de sainte que dans cette dernière condition. C'est là que conduisent, à entendre Bruno, les fausses explications[1] des paroles de saint Paul, de Denis l'Aréopagite, de saint Augustin, et de cette maxime d'humilité : *omnis qui se humiliat, exaltabitur!* Le christianisme ne veut pourtant pas cette abnégation scientifique; il ne veut pas que l'ignorance soit la parfaite science du chrétien. Le philosophe de Tarse lui-même, celui qui prêcha si éloquemment la « folie de la croix, » demande que nous soyons enfants, non pas à l'égard de l'intelligence, mais à l'égard du cœur : « Quant à l'intelligence, dit-il, soyez des hommes faits! » La foi religieuse, en effet, n'amènerait alors d'autres conclusions que celles du scepticisme le plus extravagant; l'ignorance et l'ânerie seraient, des deux côtés, proclamées les voies de la vérité et de la félicité, la seule vie digne du croyant et du sage. On ne sait rien avec certitude, on ne peut rien savoir, affirme le Pyrrhonien, sinon cette chose unique : « Je suis, et ne suis qu'un âne. »[2]

adressée au lecteur studieux et pieux (*Declamazione al studioso, divoto e pio lettore*).

[1] P. 271-75, *Il Tartense*.

[2] L'erreur commune du pyrrhonisne et de la Nouvelle-Académie consiste,

En face de ces ignorances prétendues et impossibles, Bruno place l'ignorance réelle et ambitieuse des docteurs de l'Ecole, la prétendue infaillibilité des péripatéticiens. Ceux-ci se jugent aussi instruits, aussi clairvoyants que les autres se disent ignares et absurdes. Ils s'estiment en possession de l'omniscience, mais ils sont, peut-être, plus ignorants que ceux qui considèrent l'ignorance comme le seul état convenable à la piété et à la sagesse. Ils se croient profonds, parce qu'ils sont lourds et diffus; et ils ne se distinguent en réalité que par leur grave futilité, par « leur pédantesque légèreté. » Ils sont appelés les oracles du genre humain; mais quand on les rencontre et qu'on les écoute, ils ne font voir que des ânes. C'est qu'au lieu de réfléchir, ils ne font que croire et supposer. Leur foi en Aristote est aveugle. Enrôlés sous sa bannière, ils parlent comme s'ils ne parlaient pas; ils décident imperturbablement de ce qu'ils ne comprennent pas; ils jurent sur les paroles d'un maître qui ne s'est pas entendu lui-même : en un mot, ils tâtonnent et ânonnent.

suivant Bruno, à imputer à la nature des choses et de l'esprit ce qu'il faut attribuer aux erreurs des dogmatiques. Par tout ce qu'il dit du scepticisme ancien, Bruno fait voir qu'il avait lu attentivement *Sextus Empiricus*, dont Henri Estienne venait de doter la philosophie. — Comparez, par ex., p. 288, avec *Hypotyposes pyrrhoniennes*, l. III, ch. 26 et suiv. (p. 180, sqq. éd. Bekker), ou avec *Adversus mathematicos*, E, 730. (p. 588, sqq. éd. Bek.). On est, d'un autre côté, presque persuadé qu'un disciple moderne de Sextus, La Mothe-le-Vayer, auteur du dialogue : *Des rares et éminentes qualités des ânes de ce temps*, avait mis à profit la *Cabale*. De même que Bruno, et plus sérieusement, le pyrrhonien français est d'avis « que toute notre vie n'est à bien prendre qu'une fable, notre connaissance qu'une ânerie, nos certitudes que des contes, bref, tout ce monde qu'une farce et perpétuelle comédie. » Aussi ne dédaigne-t-il jamais ce qu'il nomme « la mythologie de l'âne. » Cette mythologie, Bruno la fait commencer avec l'arche de Noé « *illo asino, qui ad conservandam speciem fuit in arca Noe reservatus.* » (*De Umbr. idear.* p. 294, éd. Gfr.)

Pour rendre la secte dominante plus ridicule, Bruno met en scène un personnage nommé Onorio.[1] Celui-ci, grâce à la transmigration des âmes, se trouve avoir passé par des états très-divers, et en avoir conservé un souvenir fidèle. Il raconte qu'il fut primitivement âne; qu'il servit d'abord, comme bête de somme, chez un jardinier de Thèbes, puis chez un charbonnier; que plus tard, en vertu de la marche ascendante des êtres, il devint cheval semblable à Pégase, au service d'Apollon et de ceux qui règnent au Parnasse;[2] qu'ensuite, redescendant dans les régions inférieures, il fut fait homme, et que, du temps de Philippe de Macédoine, il passa, à l'aide de Nicomaque, dans le corps d'Aristote. Sous le nom d'Aristote, il fut assez bien instruit dans les humanités; mais il se flatta de savoir la philosophie naturelle aussi bien que la rhétorique, la logique et la politique; il s'avisa de s'ériger en réformateur de cette science, entreprise d'autant plus facile que Socrate était mort, Platon proscrit, les autres penseurs dispersés, et qu'il était demeuré seul, comme un borgne parmi les aveugles. Il se mit à rapporter, à tort et à travers, les opinions des anciens; il leur prêta des pensées et un langage dignes des petits enfants et des vieilles; enseignant sous le portique du lycée d'Athènes, il s'intitula prince des péripatéticiens; il délira, plus que le délire même, sur la nature des principes et la substance des choses, sur le mouvement, sur l'univers; enfin, c'est lui qui fit reculer la science naturelle et

[1] *Onorio*, mot moitié grec, moitié italien (ὦνος et *rio*), signifie méchant âne.
[2] Là il but, comme dit Rabelais (prologue de *Pantagruel*), «à l'eschole d'Apollon, au fons Cabelin, à plein godet entre les joyeulses Muses.»

divine, autant que les Chaldéens et les Pythagoriciens l'avaient avancée et enrichie. Et cependant il se rencontra un Arabe, pour le surnommer le génie même de la nature...![1]

Mais l'âne, reprend Bruno, ne domine pas seulement dans l'Ecole. Il s'est installé partout, dans les cours et les tribunaux, dans les églises et les temples, aussi bien que dans les universités et les académies; il s'est émparé de toutes les carrières et de toutes les issues de l'esprit humain.[2] Combien de personnes n'en sont repoussées, que pour n'avoir pas les dons admirables et les utiles perfections de l'âne! On pourrait dire qu'il y a plus d'ânes dans la société des hommes, qu'il n'y a d'hommes dans la société des ânes; et que la plupart des hommes sont membres de l'université, citoyens de l'Etat des ânes! Oui, l'âne ressemble à cette âme du monde, qui inspire et soutient l'univers, partout important et partout vénéré. C'est la « bête triomphante »[3] en chair et en os. C'est ce qui explique pourquoi l'âne spirituel et moral est, en tout pays, autant estimé que l'âne physique et matériel est apprécié chez quelques nations.[4] Voilà pourquoi « l'âne idéal et cabalistique, » cet animal de tous le plus noble, ce symbole, ce type de la per-

[1] « *Il daimonio de la natura.* »

[2] Un âne (p. 291, sqq) désire entrer même dans une école pythagoricienne, au mépris d'une condition qu'un âne a bien de la peine à remplir, c'est-à-dire d'un silence de deux ans. Mercure a pitié du candidat; il arrive en personne pour lui conférer le don de l'éloquence, et pour le changer en un habile dogmatiste: de là le surnom de *cillenico* donné à l'*asino*.

[3] Cf. *Spaccio*, p. 256.

[4] Dans l'ouvrage inconnu, quoique souvent cité sous le titre d'*Arche de Noé*, Bruno avait dit déjà (I, 149), « que l'âne tenait dans l'arche la première place, étant assis sur la poupe du bâtiment. » Aussi cette *Arche* devait-elle probablement figurer toute la société humaine.

fection intellectuelle, mériterait d'être placé au ciel, près de la Vérité, et de devenir une constellation.

La *Cabale* est donc, par ces différentes allégories autant que par sa tendance, une suite du *Spaccio*.[1]

D. *Cena delle Ceneri*.[2]

Dans ce *Banquet des Cendres*[3] Bruno combat, non l'ignorance, mais l'erreur, et une erreur particulière, fondamentale en philosophie naturelle, ce préjugé que la terre est immobile, et que l'univers n'est pas infini. « Il vaudrait mieux, dit-il, ne pas savoir, que croire savoir ce qu'on ignore réellement. »[4]

Cet écrit, dédié au baron de Mauvissière, sous les auspices duquel cette « philosophie retrouvée et res-

[1] La *Cabale* contient des digressions pleines d'intérêt et de finesse, par ex. sur les différences qui existent entre l'instinct et l'intelligence; sur les rapports qui unissent « les trois objets de la science : la cause des choses, leur nature, et la connaissance que nous en avons. »

[2] « *La Cena de le Ceneri, descritta in cinque dialoghi per quattro interlocutori con tre considerazioni circa doi suggetti* (88 pages in-8°, éd. Wagner, p. 112-200).

[3] Ce titre est une imitation du *Banquet des Sept Sages* par Plutarque, plutôt que du *Banquet* (Symposion), où Platon établit une discussion sur l'amour et la beauté. Ce titre, ainsi que le contenu de l'ouvrage, rappelle le livre d'un philosophe hollandais, dont la vie présente plusieurs analogies avec celle de Bruno, le cartésien *Balth. Bekker,* un des ennemis les plus infatigables des préjugés et des superstitions, auteur fort connu du *Monde enchanté* (*De Betooverde Wereld*), où, antérieurement à Van-Dalen, « les autels du Démon sont renversés. » Bekker est aussi l'auteur de deux écrits intitulés, l'un, *Pain coupé* (*Gesneden Brod*), l'autre, *Mets de Carême* (*Vaste-Spyze*). Quant au *Banquet des Cendres*, il porte ce titre, « non, dit Bruno, parce qu'on y mangeait des cendres, » mais parce qu'il eut lieu le mercredi des Cendres, premier jour de Carême. « *È un convito, fatto dopo il tramontar del sole, nel primo giorno de la quarantana, detto da nostri preti* DIES CINERUM, *e talvolta* GIORNO DEL MEMENTO » (p. 117). — Cet ouvrage se compose de cinq dialogues, répartis entre quatre personnes (*tétralogue*). Le principal interlocuteur se nomme Théophile; et Théophile représente Bruno, comme, dans les *Nouv. Essais sur l'entendement humain*, ce nom représente Leibnitz.

[4] I, p. 135. *Opp. it.*

taurée, » ce « nouveau pythagorisme, » devait se propager en Angleterre, est encore un des livres les plus intéressants de Bruno et du XVI[e] siècle. Il déroule devant nous, mieux qu'aucun autre ouvrage du temps, la grande lutte qui s'éleva entre Copernic et ses adversaires, entre les opinions du moyen-âge et la cosmologie moderne; et en même temps il retrace, avec une verve pittoresque, la situation intellectuelle, et même sociale, de la Grande-Bretagne sous le règne d'Elizabeth. L'éloge de l'astronome de Thorn,[1] et la poétique démonstration de ses théories, alors généralement méprisées, sont entremêlés du récit piquant, divertissant des aventures de Bruno à Londres et à Oxford. Des morceaux didactiques pleins d'élévation sont interrompus par les disputes injurieuses,[2] que les scolastiques avaient entre eux; ou par le rire de leur antagoniste, et par les exclamations que son enthousiasme lui dicte, sur l'avenir réservé au système de Copernic. « Il y a peut-être là, dit Bruno lui-même dans un ouvrage postérieur,[3] une trop grande variété de tons, un bizarre amalgame de couleurs et d'effets; mais qu'on fasse attention au titre! Ce livre ressemble à notre repas, où l'on

[1] I, p. 126, sqq.

[2] L'auteur n'y dédaigne pas non plus d'accabler ses adversaires des plus insultantes paroles. « Ces animaux n'ont pas le cuir si tendre, dit-il à Mauvissière, p. 121, qu'il ne faille pas frapper rudement. » Il se moque à l'avance (Sonnet *al mal contento*) de la « dent canine » de ses critiques, et leur prédit qu'ils « moissonneront du repentir. »

[3] *De la causa*, I, p. 217. « *Propositi gravi e seriosi, morali e naturali,—.. ignobili e nobili, filosofici e comici,* » ou, comme il s'exprime dans la *Proemiale epistola*, I, p. 117, 120, « des réflexions topographiques et géographiques, rationelles et morales, métaphysiques, mathématiques et physiques; »..... « un dialogue historique et réel, qui contient pêle-mêle circonstances, mouvements, passages, rencontres, gestes, passions, discours, thèses, répliques, paroles à propos et hors de propos. »

servait toutes sortes de mets et de boissons... On ne doit songer qu'à la doctrine qu'on y voit briller! »[1]

Cette doctrine se réduit[2] aux propositions suivantes: Il faut distinguer, dans les phénomènes célestes, les apparences et la réalité; il faut considérer l'univers comme infini, et s'abstenir d'en chercher soit le centre, soit la circonférence. Il faut admettre que notre globe est de même matière, et de même forme, que les autres astres; que tout ce qui est créé se meut et vit, et constitue un être vivant, un animal; qu'enfin ces animaux immenses marchent d'après des desseins tellement remplis de sagesse et de raison, qu'ils forment en quelque sorte des êtres intelligents, *animali intellettuali*.[3]

Cette même doctrine, Bruno la soutient, d'un côté, contre les « faux philosophes, » c'est-à-dire les péripatéticiens qui nient le mouvement de la terre, et la placent au centre du monde; de l'autre, contre les « faux théologiens, » qui ne s'aperçoivent pas qu'une théorie, où l'immensité de l'univers est mathématiquement et physiquement établie, s'accorde seule avec une religion, dont la divinité est infinie dans toutes ses œuvres comme en elle-même, infinie en espace et en durée.[4] La majesté de Dieu est sans bornes; le nombre de ses

[1] « *Quel lustro di dottrina che esce dal libro de la Cena de le Ceneri.* »

[2] Les digressions ne sont pas moins fréquentes ici qu'ailleurs; quelquefois elles sont dignes d'éloge, surtout celles qui roulent sur les mœurs anglaises. Nous avons remarqué aussi celles qui concernent la division binaire des choses (p. 123. sqq.), la persévérance (p. 142. sq), les continuels changements qui se passent dans la nature, au-dessus et au-dessous de la surface du globe (p. 190. sqq.).

[3] Pour Campanella aussi le monde est un « grand et parfait animal, *un grande animale perfetto.* » Par ex. *Poesie*, p. 9 (cfr. CHARRON, *de la Sagesse*, I, p. 72, 81, 87). Il reste à savoir si cet animal se meut de lui-même.

[4] P. 175.

ambassadeurs, c'est-à-dire des astres et des mondes, doit donc être illimité. L'objection, que ce système nouveau semble contraire à l'Ecriture-Sainte, est dénuée de fondement, parce que l'Ecriture, loin de vouloir révéler la réalité des phénomènes physiques, s'accommode à la manière ordinaire d'envisager les apparences. C'est qu'elle est une révélation morale, et non point physique; c'est qu'elle raconte l'histoire des choses sacrées, promulgue des lois pour les consciences et les mœurs des hommes, et ne fait pas un cours de philosophie naturelle, ou un corps de doctrines cosmologiques.[1]

Cette objection n'est donc pas plus solide que celle des défenseurs de l'antiquité profane. « La théorie copernicienne, disent ceux-ci, est toute récente, elle est par conséquent erronée. » Mais si toute nouveauté est erreur, la doctrine d'Aristote a été fausse dans les premiers temps de son règne. Si, en outre, l'ancienneté est preuve de vérité, la croyance au mouvement de la terre est plus plausible que l'opinion péripatéticienne; Pythagore, qui la soutint d'abord, ayant vécu avant Aristote. Le genre humain, arrivé au XVIe siècle, est plus avancé en âge, qu'à l'époque d'Aristote; ce qu'il conçoit au XVIe siècle forme donc une croyance plus mûre, plus sensée que les idées écloses trois cents

[1] P. 177-186. — « La révélation biblique n'est pas une révélation de physique, » telle est la réponse constante de Bruno. « Distinguez donc avec soin, dit-il encore, entre l'histoire ou la législation, et la philosophie ou la science naturelle (p. 172, etc.). Moïse et Job sont pour moi. L'Ecriture se règle sur le sens vulgaire et commun, et adopte la manière ordinaire de comprendre et de s'exprimer. Dans tous les cas qui ne lui importent pas, elle se prête à l'usage, et ne se conforme pas à l'absolue vérité » (p. 173 et *passim*).

ans avant l'ère chrétienne. Enfin, si l'usage et l'utilité témoignent de la perfection d'une pensée, il faut encore convenir que l'hypothèse de Copernic est plus vraisemblable, sinon plus vraie; et qu'elle est plus juste, puisqu'elle est plus simple, plus facile à appliquer, et d'une plus vaste extension.[1] Deux obstacles s'opposent à l'adoption de ce système : l'habitude, et la prépondérance des sens sur la raison. Quelle foi mérite cependant l'habitude, puisqu'elle nous empêche de distinguer le poison d'une nourriture saine et naturelle? Ecouter les sens de préférence à la raison, c'est donner les mains à ceux qui, emprisonnés dans l'antre platonique, jugent la substance des choses corruptible et périssable, l'âme mortelle, la divine justice impuissante et nulle; c'est s'associer aux amis du matérialisme, c'est-à-dire de la véritable impiété.[2]

« Vous serez étonné, dit Bruno à Mauvissière, de la brièveté avec laquelle j'expédie des questions si importantes, si difficiles.[3] » Aussi promet-il d'en reprendre l'examen détaillé, dans d'autres écrits. Le *Banquet* ne devait que les poser, et rappeler les circonstances au milieu desquelles Bruno en souleva la discussion, parmi les savants et les courtisans d'Angleterre.

E. *Gli eroici furori.*[4]

Ainsi que le *Spaccio*, cet écrit a la morale pour objet.

[1] Bruno repousse avec une sorte d'indignation le reproche, que cette opinion tant calomniée n'est qu'un emprunt fait aux contes de Lucien (I. p. 165).

[2] Est impie, aux yeux du Nolain, quiconque ne reconnaît l'esprit, ni dans l'homme, ni hors de l'homme (I. p. 175).

[3] « *Come con tanta brevità... s'espediscano si gran cose* » (p. 120).

[4] 141 pages in-8° (p. 296-437, édit. Wagner, t. II).

Comme, dans la philosophie naturelle, on doit préférer la raison aux sens, on doit aussi, dans la philosophie morale, suivre la raison plutôt que les sens, l'amour du divin plutôt que les penchants qui entraînent, par le corps, vers la matière.[1] L'infini est l'unique terme de la science humaine, puisqu'il est la cause et la fin de toutes choses. En physique, on tend à concevoir l'infinité de l'univers; en métaphysique, l'infinité de l'intelligence suprême; en morale, l'infinité de la bonté, de la beauté de l'Etre absolu, en même temps que l'infinité des progrès dont l'âme de l'homme est capable.[2] S'unir à l'infini par le cœur et la volonté, s'élever par ces facultés admirables à la souveraine perfection, participer de la lumière et de la vie éternelle; c'est en quoi consiste le désir d'un esprit, qui commence à se connaître lui-même. Sans cesse balancés ici-bas entre la matière et l'intelligence, nous cédons, nous résistons tour-à-tour à l'une ou à l'autre de ces forces : « nous aspirons à la vérité céleste, ou nous croupissons comme dans une prison, dans une tombe. »[3] Celui qui se laisse transporter par l'amour des choses d'en haut,[4] qui s'abreuve aux sources de l'éternelle beauté, qui s'enflamme et

[1] Par ex. p. 414, sq. :

« Sciocco è colui, che sôl per quanto appare
» Al senso, et oltre a la ragion non crede, » etc.

« *Essendo Infinito l'oggetto de la mente.* » — Comparez p. 330, 332, 342, 343.

[2] « *L'Universo. L'Ente assoluto. — Buono e bello da per sè; bastante da » per sè; — non cosa misurata; — che non ha margine e circonscrizione alcuna.* » — Cfr. Sénèque, *Epist.* 9 et 53.

[3] P. 350–352. « Nous devenons ou bêtes ou dieux, *o bestie, o divini.* » *Bêtes* ou *anges*, disent les mystiques chrétiens.

[4] « *Cose superiori, intelligibili,* » opposées aux « *cose inferiori,* » à « *la materia,* » p. 350.

combat[1] pour l'idéal de toute vertu et de toute connaissance, qui montre pour ce culte un enthousiasme porté jusqu'à la fureur, celui-là est un héros.[2]

Les *Transports du héros* sont donc un ouvrage de l'école platonicienne,[3] une allégorie morale, plus poétique que scientifique, et mystique plutôt que pratique. Autant un livre de cette nature semble étranger aux conceptions modernes, autant il était conforme aux habitudes d'esprit du XVI[e] siècle. Les innombrables imitateurs de Pétrarque, avaient mis à la mode ce genre de philosophie lyrique, dans les deux pays qui étaient en possession de fournir des modèles d'imagination et d'élocution à l'Europe entière.[4] Il serait impossible d'énumérer les écrivains qui chantaient, en Italie et en Espagne, les luttes de la raison avec la passion; celles du devoir avec les inclinations du cœur, avec les entraînements sensibles; celles enfin de l'amour intellectuel ou platonique, avec l'amour vulgaire et charnel. On a fait la remarque qu'en Italie la passion triomphait ordinairement de la raison; qu'en Espagne, au contraire, la

[1] « *Inflammato et illuminato furioso,* » p. 384.

[2] Le mot *héroïque* joue dans cet ouvrage le rôle, que les mots, *spirituel* et *pur*, jouent chez les mystiques chrétiens. Le terme de *fureur* remplace l'expression d'*amour*, habituelle aux mystiques chrétiens.

[3] Voy. par ex. PLATON, *de republ.*. IV, p. 436-441.

[4] On parlait beaucoup, à l'époque de la Renaissance, de la « fureur poétique, » de « l'œstre prophétique » des poètes. Patrizzi, par ex., publia un discours *della diversità de' furori poetici*. Bruno voulait décrire, en poète et en philosophe à la fois, les fureurs du sage, épris de la vérité divine, l'œstre contemplatif du penseur (Voy. p. 332 et la P. I, dial. 3, tout le commencement). *Studioso, furioso, inspirato di divini furori* (p. 425) sont synonymes de *filosofo*. Il arrive néanmoins à ce même auteur de recommander au philosophe cette haute impassibilité, chère à la fois aux stoïciens et aux pyrrhoniens, et dont La Mothe-le-Vayer dit : « En philosophie, cette ébriété et fureur doivent être nommées sobriété et tempérance » (*Cinq dialog.*, p. 190, 3[e] dial.).

passion succombait sous les efforts de la raison. Bruno non-seulement se déclare enrôlé sous le drapeau de Pétrarque; mais il prétend réformer l'armée dont il fait partie, en lui proposant un objet plus beau que la beauté de Vaucluse, une passion plus noble que la mélancolie amoureuse, inspirée par une mortelle.[1] Il est juste, sans doute, d'admirer les œuvres, ou délicates ou grandioses, de Dieu; il est doux de contempler les grâces naïves et la pudeur charmante d'une femme; il est naturel de les louer avec attendrissement : mais consacrer sa vie, son intelligence entière, à les chanter langoureusement, ou bien à les dépeindre avec une exaltation emphatique; c'est là pour un homme un spectacle digne à la fois de pitié et de rire, c'est là une véritable « tragi-comédie. »[2] — « Qu'on rende à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu! »[3] César, ici, c'est la beauté périssable et imparfaite; Dieu, c'est la beauté éternelle et accomplie. Il est permis d'estimer et d'aimer ce qui est secondaire, savoir le corps, forme et

[1] Le principal interlocuteur de ces dialogues, où les vers alternent avec la prose, c'est Tansillo, c'est-à-dire un des plus heureux imitateurs de Pétrarque. La personne à qui ils sont dédiés, c'est Ph. Sidney, c'est-à-dire un des poètes anglais, qui contribuèrent le plus à introduire dans leur nation, avec un succès égal à celui de Cowley, la manière du chantre toscan, « *del tosco poeta,* dit Bruno, p. 303, *che si mostrò tanto spasimare a le rive di Sorga per una di Valclusa.* » — Quant à Bruno, il ne veut point « *studiosamente nodrir quella melancolia.* » — Comp. Pétrarque, *Canz.* VIII.

[2] Voy. l'épître dédicatoire « *al molto illustre signor Filippo Sidneo.* »

[3] « *Quel ch'è di Cesare sia donato a Cesare, e quel ch'è di dio sia renduto a dio* » (p. 301). — Néanmoins, Bruno supplie les dames anglaises d'agréer ses excuses et ses hommages. « Elles ne doivent pas être confondues avec les femmes du continent. » C'est qu'elles ont à leur tête « l'Amphitrite, la Diane » du XVI[e] siècle, « l'incomparable Elizabeth. » Voy. *Iscusazion del Nolano a le più virtuose e leggiadre dame,* poème qui commence ainsi :

« De l'Inghilterra o vaghe ninfe e belle,
» Non vi ha nostro spirto in ischifo e sdegno, » etc.

vêtement de l'âme; mais c'est le vœu manifeste du Créateur, que l'homme adore seulement la source infinie de l'infinie perfection. La divinité seule doit être la dame du véritable héros.[1]

Lorsqu'on lit avec soin les *Eroici furori*, on s'aperçoit que l'auteur espérait provoquer en Italie une révolution, quant aux idées sur l'amour. Là, à dater des beaux jours de la Grande-Grèce,[2] l'amour avait occupé un rang si éminent, qu'il y était en quelque sorte l'âme du monde moral,[3] selon l'expression du Tasse. L'influence de Pythagore et de Platon, celle d'Ovide et d'Horace, plus tard celle des troubadours, de Dante et de Pétrarque, l'avaient diversement modifié; mais toutes avaient profondément enraciné cette puissance,[4] à tel point qu'elle paraissait surhumaine et irrésistible. Tout en reconnaissant cette puissance de l'amour, Bruno ne croyait pas impossible de la tourner sérieusement d'un côté, vers lequel les poètes vulgaires ne la dirigeaient pas. Qu'elle domine, dit-il, puisque la nature l'ordonne ainsi; mais qu'elle domine asservie à l'Auteur de la nature, et qu'elle nous enchaîne à l'Être des êtres : c'est là ce que la raison commande. Oui, toute créature soupire; mais l'être intelligent ne doit soupirer

[1] « *Il fonte delle idee, oceano d'ogni verità e bòntade* » (p. 343, 392, 398), « *l'idea delle idee.* » « *La scienza è uno esquisitissimo cammino a far l'animo umano eroico* » (p. 226).

[2] Qu'on se souvienne seulement d'Empédocle, et de la place que l'Amour tient dans son système.

[3] « Amore alma è del Mondo, amore è Mente
» Che volge in Ciel par cargo obliquo il Sole, » etc.

Sonnet du Tasse, peut-être inspiré par le vers de Virgile :

« Mens agitat molem, » etc.

[4] Voy. M. Philar. Chasles, *Tableau de la litt. franç. au XVI[e] siècle*, p. 64.

que pour la vérité invisible et immuable, pour la justice et la perfection divine.[1] « Comme le cerf brame après les eaux courantes, s'écrie le Psalmiste, mon âme soupire après toi, ô Dieu! »[2] Ainsi le philosophe soupire après la science et la sagesse, qui sont en Dieu! Ce que Béatrix fut pour Dante, Sophie doit l'être pour le penseur. Le penseur sait que son intelligence est finie, mais il sent qu'il possède une force infinie, par laquelle il lui est donné de poursuivre l'objet de son amour, c'est-à-dire l'infini. L'expérience lui apprend, chaque jour, qu'il est une infinité de degrès, pour s'élever jusqu'à l'infini.[3] Il y a des progrès et des chutes; donc, des joies et des souffrances. Ces souffrances sont souvent si vives, que le sage désire mourir, espérant, comme saint Paul, être affranchi des entraves qui l'éloignent du bien et du vrai. Mais honte au sage, s'il laisse ces souffrances dégénérer en langueurs stériles, et s'il s'épuise en impuissantes et inertes aspirations!... L'impulsion que Bruno voudrait donner à l'amour, le caractère qu'il cherche à lui imprimer, n'est ni la rêverie du poète, ni la contemplation ascétique de l'anachorète.[4] L'amant de la divinité, le véritable spéculatif, doit être un explorateur;[5] et ses élans doivent attester autant d'énergie que de profondeur.

[1] Il rappelle l'allégorie de Dicé, imaginée par Parménide (*Sext. Empiric., adv. Mathem.* VII, 3).

[2] Psalm. XLII, 1.

[3] « *L'Infinito, per essere infinito, sia infinitamente perseguitato* » (p. 372). « *Gradi de la contemplazione de l'amore.... Progressi e regressi... Scala degli affetti de la natura* » (p. 351, sq.). La *fureur du héros* parcourt elle-même quatre dégrés : le désir, l'attention, le zèle et le dévouement (p. 363).

[4] Plusieurs passages sont dirigés, dans les *Eroici furori* aussi, contre la vie monacale, contre « les spéculations oiseuses et oisives *de' poco penserosi monachi* » (p. 229).

[5] « *Contemplator inquisitor.* »

Le héros de la pensée est un chasseur,[1] un soldat de la vérité et de la justice. Par ses affections il est esclave, mais ses affections mêmes lui donnent la vraie liberté.[2] Sa dépendance lui procure des forces jusque-là inconnues. Il est en proie à des flammes dévorantes; mais ce sont les flammes de la vertu, qui rendent invulnérable aux feux vulgaires.[3] Le philosophe lié par ce sublime dévoûment aux idées éternelles, est un héros, parce qu'il a le courage de se séparer de la foule et de la braver, au fond d'une solitude où il s'unit à Dieu, par les élans d'une ineffable ardeur, comme par le calme de la méditation.[4] Il est héros, parce qu'il sait briser les murs et les verroux, qui tiennent l'esprit captif dans le corps.[5] Il est héros enfin, parce qu'il ne fait aucun cas de la vie, et subit le trépas plutôt que de renoncer à ses saintes poursuites.[6]

Aussi les canzones de Bruno se distinguent-elles, par les accents fougueux d'une passion pleine de tumulte et d'orages, par les expressions d'un enthousiasme impétueux, plutôt que par les teintes d'une douce et molle

[1] Voyez sur cette « chasse aux idées divines, » *Venazione*, *Caccia*, Θήρα, PLAT. *Euthyd.* p. 290, ARISTOTE, *Métaphys.*, l. X, ch. VIII, 1065, a, 21, et BRUNO, II, p. 406. sq.

[2] « *Gli uomini di eroico spirito — si sanno servire de la cattività in frutto di maggior libertade* » p. 381.

[3] « *Virtuoso studio.* » Cette définition de la philosophie rappelle naturellement celle de Dante : « Filosofia è uno amoroso uso di sapienza, il quale massimamente è in Dio, perocchè in lui è somma sapienza e sommo amore... Sposa dello imperadore del cielo, e non solamente sposa, mà suora e figlia dilettissima » (*Convito*, tr. II, 16; III, 12. 14. 15). « A filosofare è necessario amore » (III, 12).

[4] P. 396. sqq.

[5] P. 368.

[6] « *Non fa pensiero alcuno de la vita* » (p. 332. 342). Archimède, continuant ses calculs, pendant que l'ennemi envahit sa demeure, voilà un exemple de l'héroïsme intellectuel (II, p. 404).

tristesse, d'une touchante mélancolie. Toutefois, leurs frémissements élégiaques font place, çà et là, à des sentiments d'une souplesse gracieuse,[1] à des larmes amères, à des inspirations tendres dont la suavité captiverait agréablement, si l'esprit ne venait en altérer le simple et naïf langage, par des traits de savoir, par des ornements de rhétorique, par des subtilités métaphysiques, et par d'autres raffinements, tels qu'on en prodiguait dans l'école de Pétrarque.

Un millier de vers italiens, accompagnés d'une centaine de pages en prose, le tout disposé en sonnets et en dialogues; voilà le livre qui est destiné à exposer cette notion idéale de l'amour, et de l'amour passionné de la sagesse. Selon son habitude, Bruno combine fréquemment l'exposition inspirée de ses pensées, avec les souvenirs de sa vie et avec ses sentiments intimes. Il emploie plus souvent encore des paraboles, des préceptes, des oracles tirés des Saintes-Ecritures, et interprétés avec une dextérité toute rabbinique, de manière à confirmer certaines de ses théories, fort étrangères à la doctrine révélée. David et Salomon, l'un dans les Psaumes, l'autre dans le *Cantique des cantiques*,[2] sont

[1] « *Tranquillo è l'ardor, dolce l'impaccio* » (p. 332).

[2] « *Aveva pensato prima di donar a questo libro un titolo simile a quello di Salomone. — Mà per più ragioni mi sono astenuto al fine, de le quali ne voglio riferir due sole. L'una per il timor ch' ho conceputo dal rigoroso supercilio di certi Farisei, che così mi stimarebbono profano per usurpar in mio naturale e fisico discorso titoli sacri e sopranaturali. — ... L'altera per la grande dissimilitudine che si vede fra il volto di questa opra e quella, quantunque medesimo misterio e sustanza d'anima sia compreso sotto l'ombra de l'una e l'altra* » (p. 301). On doit ajouter que, comme poëme érotique, les *Eroici furori* méritent, autant que le *Cantique des cantiques*, l'indulgente appréciation de Bossuet (Voy. M. Tissot, *Esquisse sur la poésie érotique*, p. ij. sq.).

ainsi mis à contribution. Bruno confesse qu'il s'est appliqué à imiter ce dernier ouvrage, et à peindre de même, par le récit des aventures d'une passion ordinaire et réelle, l'origine, le progrès et les fruits du pur amour de l'infini. Le mysticisme de la Kabbale lui convient presque aussi bien que celui de Plotin, soit pour mettre en œuvre une moisson prodigieuse de connaissances mythologiques ou historiques, soit pour en extraire des leçons de morale, ou du moins ce qu'on appelle dans un apologue, la moralité. Le secours du mysticisme lui est d'autant plus nécessaire, qu'il est sans cesse occupé à expliquer allégoriquement des textes, des devises, des fables, des inscriptions symboliques, des jeux de mots, pour lesquels il y avait lieu d'adresser au lecteur la prière de Dante[1] : « O vous qui avez l'entendement sain, soyez attentifs à la doctrine qui se cache sous le voile de ces vers étranges.[2]

Pour donner des *Eroici furori* une idée exacte et quelque peu complète, il faudrait les mettre sous les yeux mêmes de notre lecteur, et lui montrer comment dans ce livre la prose succède et s'accommode aux poëmes, et comment le sens caché des canzones est éclairci par le commentaire en prose. Ce commentaire, grâce à la vivacité du dialogue, offre l'avantage de rompre la monotonie des allusions et des allégories érotiques. Il nous

[1] Il est difficile qu'une allégorie se préserve des *concetti*. Dans le siècle de Bruno, on les croyait une beauté de style, et même de pensée. On n'en était plus à se justifier, en disant que Pétrarque lui-même avait joué sur d'autres mots encore que *Laure* et *laurier*. — Les *concetti* font partie, dans le commentaire de Bruno, de ce qu'il appelle *carmi, motti, glose*.

[2] O voi ch' avete gl' intelletti sani,
Mirate la dottrina che s'asconde
Sotto'l velame dei versi strani (*Infern.*, c. IX, terz. 21.).

fait connaître d'ailleurs les doctrines de Bruno sur la nature de l'âme, sur le jeu et la portée de nos facultés, sur la double éducation du cœur et de l'esprit, sur le rôle de la raison, « au milieu de la guerre civile de nos désirs, tant inférieurs que supérieurs. » Il faudrait aussi signaler plusieurs digressions caractéristiques sur le rapport des règles, en poésie, avec les dons naturels d'une imagination créatrice; sur celui du désir avec la connaissance; sur la différence qui sépare la véritable science, d'un savoir scolastique et d'une érudition pédantesque; enfin, sur une des théories favorites de l'auteur, qu'il appelle la « coïncidence des contraires. »[1]

[1] Voy. par ex. le Dialogue 3, Part. II, entre le Cœur et les Yeux; puis les nombreux *motti* latins, appropriés à des sonnets, et développés, comme les sonnets, par des annotations étendues, p. 333-410. Quant aux autres digressions, voyez P. I, Dial. 1. comm.; p. 345, sq; 383; 404.

Nous croyons obliger ceux qui s'intéressent à la littérature philosophique des Italiens, en traduisant ici le jugement porté par un critique très-compétent : « Il n'y a, dans aucune production de ce philosophe, autant de style et d'art, que dans les dialogues *degli eroici furori*. Si la finesse du jugement, si le bon goût et la lime l'avaient assisté davantage, ce livre devrait être cité comme un des plus admirables mélanges de poésie et de philosophie. Non-seulement il contient une abondance de fictions singulières et de pensées ingénieuses; mais il est dans son ensemble d'une grande originalité. Quel feu soutenu, quel enthousiasme généreux! Il s'agit de décrire la puissance qu'a l'homme de s'élever des choses terrestres à la contemplation des choses divines. Cette puissance d'affection ravit l'âme, l'initie aux vérités transcendantes, et l'attache à Dieu et aux êtres célestes d'une passion si profonde, qu'on peut l'appeler une fureur héroïque. Le commun des hommes ignore les transports de la méditation; mais chacun connait plus ou moins les extases de l'amour ordinaire. C'est pourquoi Bruno représente, sous l'image de ces extases, les conditions et les degrés, dans lesquels le plus noble des amours aspire à contempler la vérité, la bonté, la beauté éternelle. Il peint les barrières qui arrêtent, les chutes qui retardent, enfin le conflit des instincts inférieurs avec ce penchant sublime.

» Dans les dialogues de la I[re] Partie, le poète Tansillo (Nolain, et par conséquent compatriote de Bruno) est censé commenter quelques-uns de ses propres sonnets, ensuite un grand nombre de poèmes qui sont de Bruno. Ceux-ci ont une forme neuve, mais peu agréable. Les conceptions qu'ils développent sont souvent piquantes, pittoresques et très-variées; mais d'une expression

Quel cas faut-il faire de la doctrine morale qui constitue le fond et l'objet de ce livre? Elle n'est pas faite pour la pluralité des hommes, pour une société régulièrement organisée, où les belles et sévères proportions de la justice distributive doivent décider de tous les rapports, et où l'amour chrétien, la charité, règle bien mieux les mouvements affectifs des âmes. Elle s'adresse plutôt au côté par lequel l'esprit spéculatif regarde Dieu, et s'efforce d'atteindre à tout ce qui est divin. Ce luxe sublime du dévoûment idéal appartient surtout aux situations extraordinaires, dans lesquelles certains individus peuvent se trouver, et devaient se trouver en grand nombre à l'époque de Bruno. Quant à ce dernier en particulier, elle est une révélation originale, une histoire intime de son âme, plus qu'une production de système, ou un habile exercice de l'école de Florence. Aux yeux de Bruno, le tableau que les *Eroici furori* nous présentent, n'est ni chimère, ni roman. Ce qu'il préconise, il le pratique; l'infini, tel qu'il le conçoit, l'exalte et l'enivre, à tel point qu'il n'hésite pas à lui sacrifier ses

malheureuse, sans correction, sans harmonie. Tansillo et Cicada, puis Cesarino et Maricondo, sont ensuite introduits dans une galerie, où se trouvent des casques et des boucliers, avec des emblêmes peints et des devises sculptées, et une quantité de tablettes qui expliquent en vers ces peintures et ces sculptures ; toute cette fiction est pleine de charme. Car, quoiqu'au temps de Bruno l'art des emblêmes fût très-répandu et très-fécond en traités de ce genre, les dialogues offrent une extrême multiplicité de figures et d'épigraphes. Plusieurs d'entre elles sont entièrement neuves, et sont d'excellents symboles de la métaphysique de l'auteur.

» Dens le 3e dialogue de la IIe partie, on agite la querelle de la prééminence entre la vertu cognitive et la vertu appétitive, sous la forme d'une discussion, d'un échange de propositions et de répliques entre les yeux et le cœur; invention délicate, mais que la négligence de diction, habituelle à Bruno, refroidit et appesantit. On doit porter le même jugement sur la fiction qui vient ensuite, et qui représente neuf aveugles, comme autant d'obstacles à la connaissance de l'absolu. En dernier lieu, on voit sur la scène deux femmes qui s'en-

jours.[1] Il rougirait de tenir le moindre compte d'une existence bornée et comprimée, et de ne pas mourir avec joie pour la divinité, qu'il croit ainsi servir autant qu'il la chérit.

Les *Transports du héros* s'offrent donc sous un double aspect : ils forment une des dernières études du genre pétrarquiste, et ils expliquent la vie et la mort d'un métaphysicien, déterminé à vivre et à mourir d'une manière conforme à ses croyances et à ses espérances.

F. *De la Causa, Principio et Uno.*[2]

1.

Ce livre et le suivant (c'est-à-dire *De l'Infinito, Universo e Mondi*), tous deux dédiés à Michel de Castelnau, étaient considérés par Bruno comme les deux colonnes de son système, *i fondamenti de l'intiero edifizio de la nostra filosofia.*[3] Le premier est, en effet, destiné à exposer l'unité de l'infini, le second sa multiplicité.

tretiennent de neuf autres aveugles, c'est-à-dire de ceux qui personnifient la transmutation de toutes choses, leur marche ascendante et descendante, et leur passage à travers d'innombrables états intermédiaires, depuis le point le plus élevé de la perfection jusqu'au plus bas degré. Là, c'est là vieille fable de Circé qui a fourni les éléments de l'allégorie. » (T. Mamiani, *Prefazione al Bruno di Schelling*, p. 9-11.)

[1] P. 406.

[2] « *De la causa, principio et uno.* — A l'illustr. Sign. di Mauvissiero » 92 pages in-8° (p. 200-292 ; éd. Wagner)

[3] T. II, p. 14. — Bruno les appelle, I, p. 285, les bases *di questa importantissima scienza, e di questo fondamento solidissimo de le veritadi e secreti di natura.* (Voyez le résumé qu'il donne lui-même de l'ouvrage *de la Causa*, II, p. 94).

Les dialogues qui constituent l'ouvrage *De la Causa* sont au nombre de cinq. Le premier, dont les interlocuteurs ne sont pas ceux des quatre dialogues suivants,[1] a pour but de mettre la doctrine nolaine sur l'infini en rapport avec la théorie copernicienne.

« Si la terre n'est pas immobile au centre du monde, dit Bruno, alors l'univers n'a ni centre, ni bornes; alors l'infini se trouve déjà réalisé dans la création visible, dans l'immensité des espaces célestes; alors, enfin, l'ensemble indéterminé des êtres forme une unité illimitée, produite et soutenue par l'unité primitive, par la cause des causes. »

Cependant l'auteur ne veut pas seulement défendre les pensées de Copernic, il veut en même temps justifier un de ses propres écrits, *la Cena de le Ceneri*, et en particulier les passages de cet écrit où il s'attaque à ses adversaires d'Oxford.

« Ma vivacité, dit-il, n'est-elle pas excusable? Ne suis-je pas le gardien jaloux d'un trésor inépuisable de vérités spéculatives? »

Dès le début du second dialogue, Bruno nous transporte au milieu des problèmes les plus ardus de la mé-

[1] Les interlocuteurs du premier dialogue se nomment : Elitropio, Filoteo, Armesso; ceux des dialogues suivants : Dicson Arelio, Téofilo, Gervasio, Poliinnio. — Philothée et Théophile sont le même personnage, c'est-à-dire Bruno; cette personne, dit l'auteur, qui est un fidèle rapporteur de la philosophie nolaine, *fidel relatore della nolana filosofia* (I, p. 292). On se souvient qu'Aug. Nifo., l'ami de Léon X (Voy. P. I, p. 370), prenait volontiers le surnom de *Filoteo*, et que le mystique H. Morus a introduit dans ses *Dialogi divini* (c'est-à-dire consacrés à l'exposition des attributs de Dieu) un interlocuteur qui s'appelle *Philotheus*. Dans un dialogue intitulé *Astronomia physica*, J.-B. Du Hamel, l'ami de Huet, met dans la bouche d'un *Théophile* des doctrines entièrement opposées à celles de Bruno, et lui fait soutenir, comme Galilée à *Simplicius*, l'ancienne physique et la cosmologie de l'Ecole. Du Hamel aurait-il voulu, par le choix de ce nom, faire allusion aux dialogues de Bruno?

taphysique, et nous propose d'approfondir la cause et le principe de l'univers. Il s'attache à montrer que les traces, les manifestations d'un esprit infini sont innombrables; que l'esprit, se trouvant en toutes choses, est la base et l'origine de tout. Il essaie d'expliquer le passage de l'esprit pur à la matière, à l'aide d'un être intermédiaire, c'est-à-dire de l'âme du monde ou de l'intelligence de l'univers. Cette âme universelle n'est pas un individu, un être déterminé; elle est semblable à une voix qui remplit, sans s'y perdre, la sphère où elle retentit. Cette âme est la source de la vie générale du monde, laquelle se manifeste à divers degrés, tantôt à l'état de substance, tantôt en activité; tantôt comme vie seulement, tantôt comme âme et comme esprit. Cette âme donne à tout l'existence et le mouvement; de sorte que *la Nature peut s'appeler la fille unique de Dieu*, l'UNIGENITA,[1] quoiqu'elle n'en soit qu'une ombre et qu'une image. C'est Dieu que Bruno nous invite à contempler dans le monde infini.

« La foi religieuse, dit-il, montre Dieu hors de ce monde; c'est là sa mission. La philosophie doit le montrer dans les formes et les existences de l'univers, où il se réfléchit avec toutes ses perfections. Que l'on commence par reconnaître dans la création l'agent universel, avant de s'élancer sur les hauteurs où la théologie fait résider l'archétype des êtres. »[2]

Pour découvrir cet agent universel,[3] la philosophie

[1] P. 261. — Comparez p. 241, 242, 246, 253, 54, 56.

[2] P. 275, 284.—Dans le système de Bruno, cette distinction de la théologie et de la philosophie naturelle est essentielle; elle répond à peu près à celle que Christian Wolff introduisit dans les écoles allemandes, celle de *Gottesgelahrtheit* et *Weltweisheit*.

[3] *Efficiente universale.* —T. II, p. 13, il est appellé l'*Ottimo efficiente.*

procède par induction; elle observe et explique les effets qu'elle considère comme autant de simulacres et d'énigmes. Lorsqu'elle regarde les mondes qui, étant composés et dissolubles, n'ont pu se donner l'existence, elle ne peut s'empêcher d'admettre une cause simple et indécomposable, un principe un et infini. Ce ne sont pas toutefois les yeux du corps, c'est l'œil de la raison qui aperçoit la présence de cette cause, de ce principe dont la réalité brille pour la raison d'une évidence irrésistible.

Ainsi, Bruno impose une double condition à la marche de ses pensées. D'abord elles ne s'occuperont pas du principe de l'univers, pris en lui-même et dans son essence inaccessible et insondable, qui est réservée à la foi et à la théologie. Au contraire, elles ne s'exerceront que sur les vestiges de la cause suprême, tels que la nature les possède encore et les révélera probablement toujours. Ensuite elles se soumettront à l'autorité de la raison plutôt qu'au témoignage des sens, les sens étant incapables de donner l'idée de l'infini.

Or, voici la suite des développements auxquels les notions de cause et de principe, combinées avec les notions d'unité, d'infini et d'univers, conduisent le métaphysicien de Nola.

« Tout ce qui n'est pas premier principe, tout ce qui n'a pas en soi sa cause dernière, dérive d'un principe et suppose une cause. On ne peut saisir la cause d'un effet clairement perçu, ni remonter au principe d'une conséquence incontestable, si l'on n'a pas nettement constaté les traces mêmes de ce principe, de cette cause. Mais est-il possible de démêler ces traces, tant qu'on n'a pas fixé, à l'aide de la raison, le sens des mots de *cause* et de *principe*?

» Ces mots sont-ils synonymes? et s'ils ne le sont pas, quelle est leur différence? Suffit-il de dire que principe est un terme plus général que cause?

» Le principe est le fond intrinsèque, la raison interne d'une chose, l'unique source de son existence possible.[1] La cause est le fondement extérieur, la source de l'existence actuelle et présente d'un objet. Le principe reste lié, inhérent à l'effet et conserve l'essence de l'objet: la matière et la forme, par exemple, sont unies ensemble, de manière à se soutenir mutuellement. La cause, au contraire, est extérieure à l'effet et détermine la réalité externe de l'objet; elle est à l'objet ce que l'instrument est à l'ouvrage, ou le moyen au but.

» On distingue communément les causes en *efficientes*, en *formelles*, en *finales*. Quel sens faut-il attacher à ces expressions?

» Lorsqu'on parle de la cause efficiente de l'univers, il faut entendre manifestement l'être agissant, l'être partout et effectivement agissant, et par conséquent cette sorte d'intelligence universelle[2] qui paraît la principale faculté de l'âme du monde, et comme la forme générale de l'univers. C'est cette force inconcevable qui remplit et éclaire tout, qui dirige la nature dans la production de tous ses ouvrages, et qui est à cette production ce que le dôn de penser est à la génération des idées humaines. C'est là ce que Pythagore appelait le moteur, l'excitateur du monde; Platon, l'architecte de l'univers; les mages, la semence des semences, celle qui imprègne et féconde par ses formes la matière, quelle qu'elle soit. Orphée nommait cette même cause l'œil du monde, parce

[1] « PRINCIPIO *è quello che intrinsecamente concorre a la costituzione de la cosa, e rimane ne l' effetto, come dicono la materia e forma.* CAUSA *chiami quella che concorre a la produzione de le cose esteriormente, e ha l' essere fuor de la composizione, come è l' efficiente ed il fine,* » p. 235. Le point, p. ex., est principe de la ligne, et non point cause; l'instant est principe du mouvement, les prémisses sont principe de l'argumentation.

[2] « *L'intelletto universale. — ...Motore ed esagitator de l'universo.—Fabbro del mondo. — ... Fecondissimo di semi, o pur seminatore... — Occhio del mondo... — Distintore. — Padre o progenitore...,* » — p. 235, 36.

qu'elle pénètre toutes choses, et que ses harmonies, ses belles et savantes proportions se retrouvent de toutes parts. Empédocle lui donnait le titre de discerneur, parce qu'elle ne se lasse pas de distinguer, de développer ce qui est confus et enveloppé dans le sein de la matière et de la mort. Pour Plotin elle était un père, un générateur, puisqu'elle distribue les germes et dispense les formes, dont le champ de la nature est rempli et animé. Quant à nous, appelons-la un artiste intérieur, c'est-à-dire qui forme la matière du dedans,[1] qui fait sortir de la racine ou de la graine les tiges et les pousses, des pousses les rameaux, des rameaux les branches, des branches les bourgeons; qui dispose et achève intérieurement le tendre tissu des feuilles, des fleurs, des fruits; qui intérieurement rappelle la sève des fruits, des fleurs et des feuilles vers les rameaux, vers la tige, et de la tige vers la racine. Ce que cet ouvrier opère dans la plante, il l'effectue dans l'animal, il le produit en toutes choses. Mais si nos imitations sans vie, pratiquées sur la surface de la matière, exigent de l'intelligence et de l'esprit,[2] les œuvres vivantes de la nature en exigent à plus forte raison.

» Quant à l'intelligence, on peut en distinguer trois espèces : celle de Dieu qui est tout,[3] celle du monde qui fait tout, celle des existences particulières qui se font tout. Deux extrémités, et entre elles le milieu, c'est-à-dire la cause vraiment effective, tant externe qu'interne, des choses purement naturelles : cause externe, parce qu'elle ne peut s'envisager comme une partie, comme un élément des objets composés, parce qu'elle doit se considérer comme extérieure à ces objets ; cause interne, parce qu'elle n'agit ni sur la matière, ni hors de la matière, mais entièrement du sein et du fond de la matière, du dedans...

[1] « ARTEFICE INTERNO — INTELLETTO ARTEFICE — *che forma la materia e la figura* DA DENTRO. »
[2] « *Discorso ed intelletto.* »
[3] « *Il divino ch' è tutto ; questo mundano, che fa tutto ; gli altri particolari, che si fanno tutto.* »

En voilà assez pour éclaircir les mystères de la cause efficiente; passons à la cause formelle.

» Celle-ci est liée étroitement à la cause efficiente, et ne saurait être séparée de la cause finale ou idéale. Chaque acte raisonnable suppose en effet une vue, un dessein. Ce dessein n'est autre chose que la forme de l'acte à accomplir. D'où il suit que l'intelligence capable de tout produire, et de réaliser, par un art merveilleux, les puissances de la matière, porte en elle, en vertu d'une certaine raison formelle, toutes choses. Aussi convient-il d'admettre une double forme : celle qui est cause, sans être effective; et celle qui donne réellement naissance à un objet matériel. Le but de la cause efficiente, c'est-à-dire la cause finale en général, c'est la perfection de l'univers, laquelle consiste en ce que toutes les formes, dans les diverses régions de la matière, parviennent à une existence réelle. La raison se complaît tellement dans ce but, qu'elle ne s'épuise jamais à tirer de la matière des formes nouvelles. La cause efficiente est présente dans l'univers en général, dans chaque être particulier, et dans chacune de ses parties; de même la forme et le but ne manquent à aucun être. Puisque c'est l'intelligence, faculté propre à l'âme du monde, qui crée les choses naturelles, il est impossible que la forme soit absolument distincte de la cause efficiente : elles doivent se confondre dans le principe intérieur des choses.

» De là cette objection, ou plutôt ce doute : l'âme du monde peut-elle être à la fois raison extérieure et raison intérieure, principe et cause tout ensemble? Une comparaison fera comprendre ce que cette idée offre en apparence de contradictoire. L'âme est dans le corps comme le nocher dans le bateau. Le nocher fait et suit les mêmes mouvements que le bateau, il fait donc partie de toute la masse qui est en mouvement. Toutefois, parce qu'il est en état de changer ce mouvement, il nous apparaît comme un être à part et qui agit par lui-même. Il en est ainsi de l'âme du monde.[1] En tant qu'elle pénètre et vivifie

[1] Ailleurs (I, p. 238), Bruno compare l'âme du monde à l'âme qui habite le corps humain.

l'univers, en tant qu'elle constitue une vie unique, une seule forme universelle, elle paraît une partie, la partie intérieure et formelle de l'univers. Mais en tant qu'elle détermine toutes les autres formes, et les organise, elles et leurs relations changeantes, elle doit être mise au rang de cause.

» Si tout est animé, si l'âme de chaque objet en est la forme, on n'a qu'à se représenter le tout suivant l'analogie des parties, et l'identité des causes effective, formelle et finale ne présentera plus de difficultés. Il nous répugne de voir dans l'univers un être vivant; et cependant nous ne pouvons concevoir aucune forme qui ne fût pas l'effet, l'expression directe ou indirecte d'une âme, pas plus que nous ne pouvons concevoir quelque chose qui n'eût absolument aucune forme. L'esprit est seul en état de former. Il serait absurde, sans doute, de donner pour formes vivantes les produits de nos arts, effets médiats de l'esprit. Ma table, en tant que table, n'est pas animée; mais comme elle tire sa matière de la nature, elle se compose par conséquent de parties vivantes. Il n'y a nulle chose, si petite, si vile qu'elle soit, qui ne contienne de l'esprit. Cette substance spirituelle, pour devenir plante ou animal, n'a besoin que d'un rapport convenable. Mais de ce que tout dans la nature consiste en matière et en forme, de ce que rien n'est inanimé, il ne suit pas que tout ce qui existe soit un être vivant, un animal. Tout ce qui a une âme est un être animé, mais tous les êtres ne jouissent pas de la vie et du développement de l'âme. La vie pénètre et anime tout, elle donne le mouvement à la matière, elle se la soumet. La substance spirituelle ne saurait s'asservir à la substance matérielle, mais elle doit l'asservir. Que si l'esprit, l'âme, la vie se retrouvent en tout, et remplissent tout en mesures différentes, à divers degrés, l'esprit doit être la forme véritable de toutes choses et leur véritable force. Les formes extérieures sont seules sujettes à changement, à destruction; car ces formes ne sont pas les choses mêmes, elles en font partie seulement : ce sont, non des substances, mais des accidents, des circonstances, des contingents. »

Tel est le sommaire du second dialogue : différence et identité de la cause et du principe, identité de la cause efficiente, de la cause formelle et de la cause finale. Le troisième dialogue a pour objet le principe matériel, envisagé d'abord en général, ensuite particulièrement comme puissance. Il se distingue du quatrième dialogue, en ce que celui-ci considère le principe matériel comme sujet.

« Démocrite et les épicuriens, reprend Théophile, prétendent que tout ce qui n'est pas corps n'existe point. Ils regardent la matière comme l'unique raison des choses et disent qu'elle est la nature divine même, *quella essere la natura divina.*[1] L'école cyrénaïque, les cyniques et les stoïciens prennent aussi les formes pour des dispositions accidentelles de la matière. Nous-même nous avons longtemps partagé cette dernière opinion, les raisons sur lesquelles elle s'appuie nous ayant paru plus conformes à la nature que les idées d'Aristote. Mais un examen plus mûr nous a forcé d'admettre deux espèces de substances, la forme et la matière. S'il faut reconnaître une force souveraine, source de toutes les énergies, il faut croire aussi à un sujet correspondant, à quelque chose qui soit susceptible de souffrir, autant que la force est capable d'agir.[2] La puissance de l'un consiste à déterminer, celle de l'autre à se laisser déterminer.

» Quand on veut discerner la matière et la forme, pour les examiner à part, on a coutume de comparer la nature aux ouvrages de l'art : ainsi procèdent les pythagoriciens, les platoniciens, et les péripatéticiens eux-mêmes. Le menuisier, disent-ils, travaille sur du bois, le maréchal sur du fer, le tailleur sur du drap. Chacun produit, par son talent, avec

[1] I, p. 251.

[2] « *Atto sustanzialissimo nel quale è la potenza attiva di tutto, ed ancora una potenza ed un soggetto, nel quale non sia minor potenza di tutto : in quello è potestà di fare, in questo è potestà di esser fatto,* » p. 251.

ces diverses sortes de matière, une variété infinie d'objets dont la forme, l'espèce, les caractères et l'usage ne dérivent pas uniquement de la nature et des propriétés de la matière donnée, mais ne sauraient exister non plus par l'art seul et pour eux-mêmes. N'en est-il pas de même de la nature? A cette différence près, que l'art reçoit de la nature une matière déjà formée, quoique diverse, et dont il ne fait que modifier la surface. La nature agit en quelque sorte du centre de son objet, qui est une matière informe. Cet objet est simple et unique, et la nature lui donne seulement par la forme toutes ses diversités, tous ses caractères déterminés.

» Mais est-il permis d'admettre une matière informe de ce genre, quand on ne la voit nulle part et quand on n'a aucun moyen de se convaincre de son existence réelle? Demandons plutôt s'il nous est impossible de percevoir les couleurs, parce que nous ne pouvons y employer l'oreille? En d'autres termes, quand on veut saisir le sujet de la nature, qui diffère tant du sujet de l'art, il faut un autre sens que l'œil extérieur et sensible, il faut l'œil de la raison auquel, à la longue, rien ne peut échapper.

» Le rapport qui existe entre la forme de l'art et sa matière ressemble à la relation qui unit la forme de la nature à sa matière. L'art accomplit une multitude de transformations sur une seule et même matière. D'un tronc d'arbre, il tire des meubles précieux, l'ornement d'un palais magnifique. La nature nous montre des métamorphoses analogues. Ce qui est semence d'abord, devient herbe, puis épi, ensuite pain, chyle, sang, semence, embryon, homme, cadavre; puis de nouveau terre, pierre, ou quelque autre corps, et ainsi de suite.[1] Nous rencontrons donc ici quelque chose qui se change en tous ces objets et qui demeure cependant toujours le même. Ce quelque chose ne peut être ni corps, ni propriété de corps, les corps et leurs propriétés étant des choses variables et périssables; ce

[1] Cfr. *De Umbris idear.*, p. 305.

quelque chose ne saurait se concevoir ni se montrer sous une apparence sensible?[1]

» Toutes les formes naturelles sortant de la matière et y retournant, il semble que rien ne soit constant, ni digne du titre de principe, si ce n'est la matière. Aussi beaucoup de philosophes sont-ils arrivés à penser que les formes naturelles ne sont que des accidents, des arrangements fortuits de la matière; que la matière seule est réelle, parfaite et douée d'activité, à l'exclusion des objets dont le développement prouve qu'elles ne sont ni substance, ni nature, mais seulement des choses qui appartiennent à la substance et à la nature.[2] Cette doctrine, qui considère la matière comme un principe nécessaire et éternel, a été professée entre autres par le Maure Avicebron, qui appelait la matière une divinité partout présente. On doit tomber dans une pareille erreur, lorsqu'on admet uniquement une forme accidentelle, et non une forme nécessaire, éternelle et première, source de toutes les formes, vie et âme du monde.

» Mais quelle liaison y a-t-il entre cette forme première et universelle, et cette matière également première, également universelle? Une liaison très-intime,[3] une liaison telle, que ces deux choses, quoique diverses, ne constituent qu'une seule substance. En effet, le principe appelé matière peut se considérer de deux façons, comme puissance et comme sujet. En tant que puissance, ce principe embrasse jusqu'à un certain point tous les êtres. C'est pourquoi plusieurs écoles ont vu dans la matière quelque chose d'intelligible et de surnaturel. Pour nous, nous avons de la matière, en tant que puissance, une notion encore plus élevée et plus étendue.[4] On distingue ordinai-

[1] « *Non si dimostra corporalmente*, » p. 254.

[2] « *Esse non sono sustanza, nè natura, ma cose de la sustanza e de la natura*, » p. 257.

[3] « *La grande unione*, » p. 257.

[4] Bruno ne craint nulle part d'être accusé de matérialisme, parce qu'il prend le mot de matière dans une acception en quelque sorte immatérielle. Il ne croit pas pouvoir encourir le sort de ceux qui «*per aver troppo alzata la ragione de la materia, son stati scandalosi ad alcuni teologi*,» p. 264. (Voy. P. I. p. 247.)

rement la puissance, c'est-à-dire l'ensemble des facultés et des propriétés, en active et en passive. Laissons de côté, quant à présent, le mode actif, et faisons remarquer que le mode passif doit, à vraï dire, se prendre purement et absolument. Or, il est impossible d'accorder l'existence à une chose qui manquerait de la faculté d'exister. Ceci se rapporte si directement au mode actif, qu'il s'ensuit aussitôt que l'un ne saurait être sans l'autre, mais que l'un suppose et entraîne l'autre. Si de tout temps il a existé une puissance active et créatrice, il a dû aussi exister toujours une disposition à être produit et créé. La notion de matière, en tant que passive, se concilie donc sans difficulté avec l'idée de principe souverain et surnaturel. S'il y avait une possibilité pareille sans existence réelle, les choses se produiraient elles-mêmes et existeraient avant d'être. Le principe premier et absolu comprend en lui-même toute existence, il peut tout être, et il est tout. S'il ne pouvait être tout, il ne serait pas tout. La force active, la possibilité, la réalité, tout en lui est un et indivisible. Il n'en est pas ainsi sans doute des autres existences qui peuvent être et n'être pas, qui peuvent être déterminées de telle façon ou de telle autre. Tout homme est dans chaque moment ce qu'il peut être dans ce moment-là, mais il n'est pas tout ce qu'il peut être en général et selon sa substance. L'être qui est tout ce qu'il peut être ne constitue qu'un ensemble unique, embrassant tout le reste de son existence dans son existence actuelle et présente. Les autres choses ne sont que ce qu'elles sont, et peuvent être à chaque moment, individuellement, séparément, dans un ordre donné de succession. Ainsi chaque faculté est un acte qui, enveloppé et indivis dans le principe, n'est que l'acte simple du principe même, quoiqu'il paraisse développé dans les objets, épars et multiple. L'univers, la nature est également tout ce qu'elle peut être en effet et à la fois, parce qu'elle embrasse toute matière, en même temps que la forme éternelle et invariable de toutes les formes changeantes. Mais, dans ses développements successifs, dans ses différentes parties, dans ses accidents et ses circonstances, dans ses situations particulières et ses moments divers, en un mot, dans son

« extériorité », la nature n'est plus ce qu'elle est et peut être; elle n'est plus qu'une ombre, une image du premier principe, dans lequel la force active et la puissance, la possibilité et la réalité ne font qu'un. Mais si aucune portion de l'univers explicite n'est tout ce qu'elle peut être, comment l'ensemble que ces portions constituent, peut-il exprimer la perfection d'une nature qui est tout ce qu'elle peut être, et qui ne peut jamais être ce qu'elle n'est pas?

» Notre raison est incapable de comprendre cette faculté absolument active et en même temps absolument passive; elle ne conçoit ni comment quelque chose peut être tout, ni comment il est tout. Toute notre connaissance ne repose que sur des analogies et des rapports, et ne peut aucunement s'appliquer à ce qui est incomparable, incommensurable, immense et unique. Nous n'avons point d'œil pour une si haute lumière, pour un abîme si profond.[1] Et les saintes Ecritures, réunissant les deux extrêmes, disent avec une expression sublime : « *Tenebræ non obscurabuntur à te. Nox sicut dies illuminabitur. Sicut tenebræ ejus, ita et lumen ejus.* »

» En considérant la matière comme puissance, on peut donc, sans empiéter sur les droits de la divinité,[2] lui assigner un rang plus élevé que celui qu'elle occupe chez Platon, dans sa *Politique* et son *Timée*. Il faut cependant se garder de confondre, dans la matière du second ordre, celle qui constitue le sujet des choses naturelles et variables avec la matière commune au monde sensible et au monde intelligible. Alors tombera toute objection, alors on reconnaîtra que le principe suprême n'est ni plus formel ni plus matériel, et qu'au point de vue de la substance tout est un. »[3]

[1] « *Non è dunque occhio, ch' approssimar si possa, o ch' abbia accesso a tanto altissima luce e si profondissimo abisso,* » p. 263. Cfr. *De Umbris idearum*, p. 300, sqq.

[2] « Je définis l'idée de Dieu, dit Bruno, autrement que le vulgaire, mais ma conception n'est pas pour cela opposée à celle du vulgaire; elle est seulement plus claire, plus développée, » p. 264, 65. (Voy. P. I. p. 245, sqq.)

[3] « *Il tutto secondo la sustanza è uno, come forse intese Parmenide,* » p. 264.

2.

Pour donner à l'esprit du lecteur le loisir de se reposer des fatigues causées par les abstractions du troisième dialogue, le quatrième dialogue débute par une altercation divertissante entre deux humanistes sur les perfections ou plutôt sur les défauts de la femme, et sur les avantages du célibat. C'est le mot de matière qui, étant du genre féminin, amène les interlocuteurs sur le terrain de cette querelle alors générale et presque acharnée.[1]

Du reste, le quatrième dialogue roule encore sur la matière, considérée, non plus comme puissance, mais comme sujet.

« Pour ce qui concerne la substance, continue Théophile, on trouve que ni les péripatéticiens, ni les platoniciens n'ont établi de différence entre le corporel et l'incorporel. La forme seule comporte une distinction de ce genre. Les objets divers et individuels conduisent nécessairement à un principe d'existence, à un être simple et fondamental, dans lequel s'abîment toutes les diversités des formes particulières. De même que les objets sensibles supposent un sujet sensible, de même les objets intelligibles exigent un sujet intelligible. Mais les uns et les autres réclament nécessairement un fondement commun, une raison commune, puisqu'il ne saurait y avoir d'être qui ne procède et ne relève d'un autre être, hormis cet être unique dont l'existence est comprise et entièrement donnée dans son existence même.

» Si le corps, comme on l'accorde généralement, présuppose

[1] P. 265-269. — « *Che cosa è materia?... E donna* (p. 268)... *Et os vulvæ nunquam dicit : sufficit, i. e. materia recipiendis formis nunquam expletur* » (p. 265). Voyez au reste P. I, p. 190.

une matière qui n'est pas corps, et que par conséquent celle-ci précède naturellement l'existence proprement corporelle, on ne conçoit pas qu'il y ait une absolue incompatibilité entre la matière et les substances qu'on nomme immatérielles. Il ne manque pas de péripatéticiens pour dire : Puisqu'on découvre dans les substances corporelles quelque chose de formel et de divin, il doit y avoir aussi quelque chose de matériel dans les choses divines, afin que l'ordre des choses inférieures et celui des choses supérieures se tiennent et se déterminent l'un l'autre. Plotin aussi dit [1] que si le monde intelligible renferme une foule infiniment variée d'êtres et d'existences, il doit y avoir, à côté de ce qui constitue leurs propriétés, leurs différences, quelque chose que tous aient en commun; que ce point commun prend la place de la matière ; que les propriétés et les différences prennent la place de la forme; que là où il n'y a nulle diversité, il n'y a non plus ni ordre, ni grâce, ni beauté; qu'enfin diversité et ordre ne se conçoivent pas sans la notion préalable de matière.

» Cette matière, base commune des choses matérielles et immatérielles, est un être multiple et multiforme en ce qu'elle renferme une multitude de formes; mais en elle-même elle constitue un être absolument simple et indivisible. Elle est tout ce qui peut être en effet et à la fois, et puisqu'elle est tout, elle ne peut rien être en particulier.[2] Sans doute, il est difficile de comprendre comment quelque chose peut posséder toutes les propriétés et n'avoir aucune propriété, peut être la réalité formelle de tout, sans avoir soi-même aucune forme. Mais ne voyons-nous pas de nos yeux la matière être tout et tout devenir, sans que nous puissions lui donner le nom de telle composition particulière, de telle disposition donnée de la forme? Est-elle air, feu, eau ou terre? Oui, si nous descendons aux derniers ordres de l'individuel et aux simples modifications de l'art. Mais, prise

[1] *Ennead.*, II, 4.
[2] «*Conviene a quello ch' è tutto, ch' escluda ogni essere particolare*,» p. 272.

dans son acception la plus large, la matière affecte toutes les formes, sans être représentée par aucune forme, *nullas habet dimensiones, ut omnes habeat*. Toutefois ce n'est pas du dehors, par une impulsion étrangère, qu'elle affecte cette infinité de formes; c'est de son propre fonds qu'elle les produit. Elle n'est pas ce *prope nihil* de certains philosophes qui se sont contredits eux-mêmes; elle n'est pas une puissance pure, vide, nue, sans effet, sans perfection. Si, pour elle-même, elle n'a pas de forme, elle n'en est pas dénuée à la manière de la glace qui est privée de chaleur, ou du précipice qui est privé de lumière : elle ressemble à la femme qui, en travail d'enfantement, pousse le fruit hors de son sein.

» On ne peut s'élever, par cette considération, à l'idée d'un être suprême,[1] idée qui se trouve hors de la portée de notre intelligence; mais on peut arriver à comprendre de quelle manière le monde peut tout, produit tout, est tout en tout, et comment l'infinie variété des choses particulières ne constitue en elle et par elle qu'un seul et même être. *Connaître cette unité, c'est le but de toute philosophie, de toute connaissance de la nature.*

» Il est vrai qu'Aristote et ses successeurs font naître la forme de la puissance interne de la matière, plutôt qu'ils ne la font engendrer d'une façon extérieure. Mais, au lieu de voir la faculté productrice dans la création interne des formes, ils ont prétendu l'apercevoir surtout dans leur développement. Cependant la manifestation sensible et déterminée d'une chose n'est pas la raison capitale de sa véritable existence, elle est une simple suite de cette existence. La nature produit, non point par retranchement, par addition, par combinaison, mais uniquement par distinction et séparation, par analyse et développement.[2] Tel est l'avis des sages de la Grèce et de l'Orient. Moïse lui-même, en racontant l'origine des choses, introduit le Créateur

[1] « *Il summo et ottimo principe,* » p. 275.

[2] « *Per modo di separazione, di parto, di effusione — ...per modo di separazione,* » p. 276.

par ces mots : *Que la terre produise* ses animaux, *que les eaux produisent*.... c'est-à-dire que la matière produise et crée; car pour Moïse le principe matériel des choses c'est l'eau; l'intelligence active, il l'appelle esprit. C'est l'esprit qui planait sur les eaux! Tout sort insensiblement du sein des eaux par voie de dégagement. »

Le cinquième et dernier dialogue, d'où l'auteur a su bannir toute plaisanterie, a pour objet spécial l'unité des choses, à laquelle l'identité de la matière et de la forme, de la cause et du principe, mène et concourt nécessairement.

« Ainsi (c'est encore Théophile qui parle), l'univers est un, infini, immobile. Il n'y a qu'une seule possibilité absolue, qu'une seule réalité, une seule activité. Forme ou âme, c'est un; matière et corps, c'est un. Un seul être, une seule existence. L'unité, c'est la perfection; son caractère est donc de ne pouvoir être comprise, c'est-à-dire de n'avoir ni limite, ni fin, ni aucune détermination définitive. L'être un est infini et immense, voilà pourquoi il est immobile. Il ne peut changer de lieu, parce que, hors de lui, il n'est point de lieu. Il n'est pas engendré, parce que toute existence est son existence à lui. Il ne saurait périr, parce qu'il ne peut passer ni se transformer en rien. Il ne peut ni grandir ni diminuer, parce que l'infini n'est susceptible ni d'augmentation ni d'amoindrissement. Il n'est sujet à aucune altération : ni du dehors, parce que rien n'existe hors de lui; ni du dedans, parce qu'il est à la fois et dans le même temps tout ce qu'il peut être. Son harmonie est une harmonie éternelle, puisqu'elle est l'unité même. Il n'est pas matière, parce qu'il n'a ni ne peut avoir ni figure ni limite. Il n'est pas forme et ne donne ni forme ni figure, parce qu'il est lui-même toute existence isolée, aussi bien que l'ensemble des existences. Il ne saurait être mesuré, ni servir de mesure. Il ne se comprend, il ne se saisit pas lui-même, parce qu'il n'est pas plus grand que lui-même. Il ne peut être com-

pris, saisi, embrassé, parce qu'il n'est pas plus petit que lui-même. Il ne se compare pas, il ne peut être comparé, parce qu'il n'est pas tel ou tel autre, ceci ou cela, mais un, unique et toujours le même.

» Puisqu'il est identique à lui-même, il ne forme pas deux êtres; il n'a pas deux sortes d'existence, puisqu'il n'a pas deux manières d'être; il n'a pas différentes parties, il n'est pas composé. Il est de la même manière tout et parties, tout et un, limité et illimité, forme et informe, matière et vide, âme et inanimé. Sa hauteur n'est pas plus considérable que sa longueur et sa profondeur. On peut le comparer à une sphère, sans qu'il soit sphérique; car une sphère a même longueur, même largeur, même profondeur, ces dimensions ayant les mêmes limites, tandis que dans l'univers longueur, largeur et profondeur sont les mêmes, précisément parce qu'elles sont illimitées et infinies. Où il n'y a pas de mesure, il n'y a pas de rapports, ni de parties distinctes du tout. Une partie de l'infini serait l'infini même, et par conséquent se confondrait avec le tout. Dans la durée infinie, on ne saurait discerner l'heure du jour, le jour de l'année, l'année du siècle, le siècle de la minute, car l'un n'a pas plus de relation que l'autre avec l'éternité. Que tu sois homme, fourmi ou soleil, il n'importe : tu seras toujours également éloigné de l'infini. Cela s'applique à tous les individus sans exception, puisque l'idée d'infini exclut toute particularité, tout nombre, toute grandeur. Dans l'univers, le corps ne diffère pas du point, ni le centre de la circonférence, ni le fini de l'infini, ni l'infiniment grand de l'infiniment petit. L'univers n'est que centre, ou plutôt son centre est partout, sa circonférence n'est nulle part. On a donc eu raison de dire que Jupiter remplit toutes choses, demeure dans chaque partie du monde, est le centre de chaque être, un en tout, et celui par lequel tout est un. Les individus qui changent continuellement ne prennent pas une nouvelle existence, mais seulement une autre manière d'être : ils sont tout ce qui peut être, mais ils ne le sont pas en réalité et à la fois. La contraction de la matière qui détermine la forme d'un cheval, par exemple, ne saurait déterminer en même temps

la forme d'un homme, d'une plante; mais tous les individus, quoique de diverses façons, participent à un seul et même être. L'univers, au contraire, embrasse non-seulement tous les êtres, mais toutes les manières d'être; il est, il comprend toutes les modifications de la substance qui, en elle-même, demeure toujours la même. C'est dans ce sens que Salomon a dit : *Rien de nouveau sous le soleil!*[1] *Tout est vanité*, hors l'unité immuable et partout présente. La substance est la substance unique; hors d'elle, il n'y a que le néant.

» L'innombrable multitude des êtres n'est pas contenue dans l'univers comme dans un réservoir, dans un espace; elle ressemble aux veines qui font circuler la vie dans le corps. De même que l'âme humaine, indivisible et une, est néanmoins présente dans chaque partie du corps qu'elle anime, de même l'être de l'univers est un, et également présent dans chaque individu, partie et membre de l'univers : de sorte que l'ensemble et chaque partie, au point de vue de la substance, ne font qu'un. Parménide a donc eu raison de nommer l'univers l'un, l'infini, l'immuable. Quel qu'ait été le caractère de sa doctrine, il est constant que toutes les différences des corps ne sont que la forme extérieure d'une seule et même substance, des apparences véritables d'un être invariable. Dans cet être sont enveloppées toutes les formes, comme les membres sont contenus indivisiblement dans la semence. Lorsque les membres se dessinent et se constituent, il ne naît pas une substance nouvelle, il se consomme un événement déjà accompli.

» C'est une vérité généralement reconnue, que tout ce qui est composé et divisible suppose quelque chose de simple et doit s'y ramener. De là vient que la raison aspire continuellement à approfondir cette unité, et ne se lasse de la rechercher. Quelques-uns ont envisagé, à cet effet, les substances individuelles comme des nombres résultant de l'unité. D'autres ont mieux aimé se représenter la substance principale comme un

[1] Cfr. *Opp*, *lat.* p. 318.

point, et les êtres particuliers comme des figures.[1] La première façon de voir est préférable; elle appartient à l'école de Pythagore. L'unité et les nombres déterminent le point et les figures. Il est impossible de concevoir une mesure quelconque sans le nombre, et il est donc plus convenable de partir des notions arithmétiques que des notions géométriques. On ne saurait désigner l'être absolument simple par un mot propre, d'une manière précise et positive, et il est donc permis de le nommer soit point, soit unité, soit infini.

» Cet être descend vers nous, comme nous nous élevons à lui. En réunissant les choses multiples, nous engendrons l'unité de l'idée; et le premier principe, en développant, en épanouissant son unité, engendre la variété des choses, l'infinité des êtres. En produisant les espèces et les genres, il n'affecte lui-même aucun nombre, nulle mesure ni relation: il demeure un et indivisible en toutes choses. Ainsi, quand on regarde une homme individuel, on n'aperçoit pas une substance particulière, on envisage la substance sous des traits particuliers. Nul ne saurait donc être choqué de l'opinion d'Héraclite sur le constant accord des contraires dans la nature, qui renferment toutes les oppositions, mais qui se résolvent toujours en une unité véritable. Les mathématiques ne nous fournissent pas seules maintes preuves d'une semblable fusion. Le froid et le chaud,[2] pris au degré le plus bas, se perdent dans une seule et même propriété, et attestent l'identité de leur principe. Qui ne voit que périr et naître ont la même source? Aimer l'un c'est haïr l'autre. Dans la substance et le fond intime des choses, la haine et l'amour, la discorde et l'amitié ne sont plus choses distinctes. De même que des notions contraires n'ont, en matière de connaissance, qu'un principe unique, de même, en fait d'existence, des objets réellement

[1] Les traités de *Minimo* et de *Maximo* ont pour but le développement des idées rapidement énoncées dans ces lignes.

[2] L'exemple du froid et du chaud, souvent allégué par Bruno, est un indice de l'étude que Bruno avait faite des doctrines de Telesio et de celles de Parménide (Voy. P. I, p. 48, sq.).

opposés n'ont qu'une même substance. Les changements divers qu'un sujet vient à subir ne diffèrent pas des diversités d'impression qu'un même sens, un même organe est susceptible d'éprouver. Pour pénétrer les mystères les plus profonds, il ne faut pas se lasser de rechercher les fins extrêmes des choses, le *maximum* et le *minimum*. La plus grande difficulté ne consiste pas à découvrir le point de contact, mais à dégager, à faire sortir de ce point tout ce qui est opposé : voilà le secret et le triomphe de l'art.[1]

» Le bien suprême, l'absolue perfection, le bonheur parfait reposent sur l'unité qui embrasse l'ensemble. Notre regard se plaît dans le spectacle de la couleur, non d'une couleur isolée, mais de la réunion de plusieurs couleurs. C'est une faible émotion que celle qu'un son musical produit à lui seul ; ce qui nous transporte, c'est le concours harmonieux d'un certain nombre de sons. Qui osera comparer le résultat d'une sensation particulière à l'effet produit par l'être qui possède toute faculté et tout acte ; ou comparer une notion détachée, une perception quelconque à la connaissance de la source de toute connaissance ? Plus notre raison adopte les procédés et les voies de cette raison souveraine qui est à la fois ce qui est compris et ce qui comprend, plus nous sommes en état de comprendre l'ensemble des choses. Qui voit et possède cette unité, possède tout ; qui n'a pu parvenir à cette unité, n'a rien saisi....

» Aussi, que tout ce qui respire loue et bénisse l'Être très-haut et très-puissant, seul vrai et bon, l'Être infini, cause, principe, unité et tout. »[2]

C'est par cette sorte de prière ou d'hymne que se termine l'ouvrage de la *Cause, du principe et de l'unité*.

[1] Comparez le *Bruno* de *Schelling*, notes (Voy. P. I, p. 302, sq.).

[2] « *Lodati sieno li Dei, e magnificata da tutti viventi la infinita, semplicissima, unissima, altissima ed assolutissima causa, principio ed uno !* » p. 292. — Ajoutons que cet ouvrage se distingue par plusieurs digressions curieuses. Nous recommandons celle qui regarde ce qu'on a nommé l'éclectisme de Bruno. « Il y a plusieurs voies de pénétrer dans la nature, plusieurs méthodes, plusieurs philosophies, et chacune a du vrai » (p. 258, 260, 283, 288).

G. *De l'Infinito, Universo e Mondi.*[1]

Ce livre est, en quelque sorte, la continuation du précédent; tant l'ordre des pensées et le ton de l'un s'accordent avec le ton et la suite de l'autre. Le *de l'Infinito* a même une allure plus sévère, une marche plus didactique.[2] Il se distingue d'ailleurs des dialogues *de la Causa* en ce qu'il rapproche plus souvent la philosophie morale de la philosophie naturelle. L'optimisme physique, par exemple, y est une occasion de nobles encouragements à la confiance en Dieu et en ses immuables décrets.[3] La ferme croyance à l'infini est présentée comme plus favorable que la conviction opposée aux lois, aux mœurs, à la religion, à la vie sociale tout entière.[4] « Pour qui voit profondément,[5] tout se tient et se touche. »

Le principal sujet de ces *Contemplations*[6] est donc l'hypothèse favorite des mondes innombrables, ou de l'immensité de l'univers. Pour la rendre probable, Bruno commence par établir l'incertitude de nos sens.

« Combien les sens sont inférieurs à la raison, lorsqu'il s'agit de véritable certitude et d'universalité! Ils varient comme les

[1] 104 pages in-8 (t. II, p. 1-104, éd. Wagner), p. 2. — 16 : « *Premiale epistola scritta a l'illustrissimo sig. Michel di Castelnovo.* »

[2] Il n'y a qu'une seule dispute entre le péripatéticien *Burchio* et *Fra Casterio*, esprit libéral dont le nom est probablement une allusion à Fra Castor (Voy. p. 30, 50, 57, 67, sqq.).

[3] Par ex., p. 12, sq.

[4] P. 24, 26, sq. 67, sq.

[5] « *Chi profondamente vede...* » p. 10.

[6] « *Contemplationi circa lo infinito universo e mondi innumerabili,* » p. 4.

objets dont ils rendent témoignage. Ils sont incapables de nous révéler l'être et la substance; ils ne nous font connaître que l'apparence et le fini, la partie et non le tout. L'infini, le nécessaire, qui est le véritable but de la science, est inaccessible aux sens et ne peut être saisi que par la raison. »[1]

« Or,[2] quand on écoute, non les sens, mais la raison, on ne tarde pas à se persuader que le monde ne saurait être ni borné, ni circonscrit, pas même par l'imagination qui voudrait le clore et le murer.... Ceux qui disent que le monde est fini en soi se trompent ; ces mots, *en soi*, ne conviennent qu'à l'immensité.... Il est impossible de se figurer le monde comme n'étant nulle part; en ce cas, il n'aurait pas d'existence : toute chose, corporelle ou incorporelle, est dans un endroit quelconque.... Ceux qui jugent le monde fini n'échappent pas pour cela à la nécessité d'admettre le vide. De même que l'espace où se trouve le monde serait le vide, si le monde ne s'y trouvait pas, de même le vide peut être placé où le monde ne se trouve point.... Il n'y a point de sens qui nie positivement l'infini. Parce qu'aucun sens ne le comprend, il serait absurde de le nier au nom des sens. Lorsqu'au contraire les sens viennent l'affirmer, on n'a pas le droit de le nier. Or, à bien prendre les choses, les sens posent l'infini; ils nous montrent qu'une chose est toujours contenue et enveloppée dans une autre. Ni le sens externe ni le sens interne n'attestent rien qui ne soit compris par quelque autre chose, ou par quelque chose de semblable, et qui ne se prolonge aussi au delà de ce qu'on aperçoit.

> ... Ante oculos etenim res finire videtur,[3]
> Aër dissepit colleis, atque aëra montes,
> Terra mare, et contra mare terras terminat omneis :
> Omne quidem vero nihil est quod finiat extra;
> Usque adeo passim patet ingens copia rebus,
> Finibus exemptis in cunctas undique parteis.

[1] P. 17, 18. — Ier *Dialogue*.

[2] Nous observons, dans cette analyse, l'ordre suivi par Bruno lui-même dans ses développements, et indiqué dans la *prœmiale epistola*.

[3] Lucrèce est souvent cité, dans cet ouvrage, avec l'autorité d'un maître.

» Si aucun objet visible n'est absolument terminé ni par soi-même, ni par autre chose, nous devons conclure que les sens eux-mêmes découvrent l'infini.

» .... Ce n'est qu'en paroles qu'on peut nier l'espace sans fin : c'est en paroles que le nient les esprits entêtés, qui déclarent que le vide ne peut se concevoir... S'il est bon que ce monde soit, il n'est pas moins bon qu'il y ait d'autres mondes, une immense pluralité de mondes... Ni la raison ni les sens ne s'opposent à admettre, outre l'infini absolument simple et un, un infini corporel, et, pour ainsi dire, expliqué et épanoui.... Ce monde, qui nous semble si vaste, n'est ni partie, ni tout, à l'égard de l'infini, et ne saurait être le sujet d'un acte infini : notre faiblesse, relativement à un acte semblable, ne conçoit qu'un non-être... Si la puissance infinie est cause réelle des corps et de tout ce qui a une dimension quelconque, le monde corporel doit être nécessairement infini : dans le cas contraire, la nature et la dignité de la puissance créatrice seraient méconnues et compromises.... L'agent infini serait imparfait si l'effet n'était pas proportionné à sa puissance : il faut que l'effet soit infini à son tour...... Si le monde est illimité, notre intelligence est en repos; s'il est borné, nous sommes en proie à mille doutes...... Si ce monde a la forme d'une sphère, il est limité, et l'espace qui succède, en dehors de ces limites, doit être également borné, et ainsi de suite, à l'infini...... D'ailleurs l'activité divine ne saurait être suspendue un seul instant; elle crée toujours. Un Dieu oisif ne serait plus ni bon ni grand. La toute-puissance divine entraîne l'existence d'un univers infini. Si le monde n'est pas illimité, Dieu n'a pas voulu ou n'a pas pu le rendre tel : dans l'une et l'autre hypothèse, Dieu cesse d'être Dieu. Si Dieu a manqué d'infinité, ou dans son vouloir, ou dans son pouvoir, il ne doit plus être considéré comme le conservateur immuable de l'univers.... Le mouvement du monde tient, il est vrai, à un moteur interne, à l'âme qui vivifie et soutient ce monde, mais ce moteur doit être infini, parce qu'il doit se confondre avec la puissance suprême. »

» L'intelligence et l'activité de Dieu [1] exigent donc la croyance à l'infinité de l'univers... Un corps, quelle que soit sa grandeur, ne peut être limité par un être incorporel ; il faut, pour limite, ou du vide, ou du plein, c'est-à-dire un espace quelconque.... Distinguons entre monde et univers ; l'univers est l'ensemble un et infini des mondes.[2]

» Rien n'est moins digne du philosophe que de donner des figures particulières aux sphères et d'admettre différents cieux. Il n'y a qu'un seul ciel, c'est-à-dire un espace général, universel, un espace qui contient l'infinité des mondes. Notre terre a, si l'on veut, un ciel propre, c'est-à-dire une voûte, une atmosphère, où elle se meut ; les autres terres, qui sont innombrables, ont chacune leur ciel : mais ces cieux divers composent un seul et même ciel, l'océan stellaire... Les divers mouvements, assignés aux corps célestes, sont fantastiques. Il faut, à la vérité, discerner le mouvement des simples étoiles et le mouvement des soleils ; mais le mouvement de toutes les terres doit être identique et celui de tous les soleils doit l'être de même, parce que l'agent universel est le même partout[3]... Le mouvement, ou direct, ou circulaire, est la loi des corps, quels qu'ils soient... La distinction des éléments, ainsi que la distinction des corps en légers et en lourds, entraîne de grandes difficultés [4]... Il est impossible d'établir aucune gradation entre les éléments ; il faut se réduire à croire que les corps sont composés, et qu'ils sont enclavés dans l'espace infini, lieu immense qui contient les mondes et leurs habitants de tout genre. »

Le quatrième et le cinquième dialogue ne méritent pas d'être analysés ; ils ne sont qu'une réfutation de la physique d'Aristote. Du reste, nous en retrouverons

[1] *Dialogue* II.
[2] Il ne faut pas chercher ici des déductions rigoureuses. Au surplus, les mêmes conceptions devaient se reproduire en plusieurs endroits.
[3] Ici se trouve une digression sur la chaleur et la nature des soleils.
[4] Ces distinctions, dit l'auteur, considérées au point de vue de l'infini, n'ont aucune valeur absolue ; elles n'ont qu'une vérité relative (Par ex. p. 50, 76).

ailleurs les principaux arguments. Il est plus intéressant de montrer quelles ressources Bruno prétend puiser dans sa cosmologie pour l'ennoblissement de l'âme et l'élévation du caractère.[1]

« Ceux qui poursuivent attentivement ces contemplations n'ont à craindre aucune douleur ; nulle vicissitude du sort ne saurait les atteindre. Ils contemplent l'histoire même de la nature, cette histoire écrite en nous-mêmes, pour nous diriger dans l'exécution des lois divines qui sont également gravées dans notre cœur. Une vue si haute leur fait mépriser les pensées enfantines et les déités aveugles de la foule.[2] Ils savent que le ciel est partout, parce que de toutes parts est l'infini. Oui, si nous sommes compris dans l'infini, nous nous trouvons loin de l'envie, loin des vaines angoisses et des stupides soucis qui dévorent ceux dont le désir tend à la recherche d'un bien qu'on croit éloigné, mais qui, en réalité, est près de nous et en nous. Nous voilà affranchis de la peur que les cieux ne fondent sur nous, délivrés aussi de l'espoir d'y monter ou d'y descendre ! Nous tournons, comme les autres astres, librement et régulièrement, dans le domaine qui nous appartient et dans l'espace dont nous faisons partie.... N'est-ce pas cette possession de l'infini qui seule ouvre les sens, contente l'esprit, élève et étend l'intelligence, et conduit l'homme tout entier à la véritable félicité? N'est-ce pas elle qui le débarrasse des inquiétudes du plaisir et des tourments de la peine ; qui le fait jouir du présent sans qu'il ait à redouter l'avenir? N'est-ce pas elle qui, en nous initiant à la nature de l'être et de la substance, nous fait connaître ce qui dure et persiste, et nous apprend l'impossibilité de la mort? Rien ne peut diminuer, quant à la substance; tout change seulement de face en parcourant l'espace infini ! Soumis au suprême agent, nous ne devons ni croire, ni craindre le mal ; comme tout vient de lui, tout est bien et pour le mieux.

[1] Voyez surtout p. 12, sqq.
[2] Les *idoles* de Bacon.



L'univers est un spectacle étonnant et admirable, une image de l'excellence de celui qui ne peut être ni compris ni conçu. Il manifeste avant tout la grandeur de Dieu et de son gouvernement, et, de plus, il affermit et console l'esprit humain! Cet esprit n'est ni menteur, ni impuissant, quand il ajoute monde à monde, soleil à soleil ; quand il change un royaume étroit en un empire auguste et sans bornes;[1] quand il recule indéfiniment les horizons de l'œil et de l'imagination.... »[2]

Tels sont les fruits qui se recueillent, à entendre Bruno, de cette conviction que l'espace infini est, non point impossible, mais nécessaire, et que la pluralité des mondes, regardée comme absurde par les péripatéticiens, est un irrésistible effet de la cause infinie. A Ptolémée, à Aristote sont opposés Démocrite et Epicure, le vide et les atomes;[3] mais ces philosophes aussi subissent, entre les mains de Bruno, plusieurs modifications importantes : leurs idées sont, en quelque sorte, élevées à la puissance de l'infini. On doit remarquer, enfin, que l'auteur professe dans ce livre un respect constant pour la religion et la théologie, tout en déclarant qu'il suit la raison et vise à la démonstration.[4] Il pousse le sentiment moral jusqu'à faire appel à la conscience de ses adversaires.[5]

[1] « *Imperio angustissimo, — imperio augustissimo.* »
[2] Voyez les trois *canzones* qui terminent la préface.
[3] Voyez les éloges que Bruno donne à Démocrite et à Epicure, p. 100 (Cfr. p. 32, 33).
[4] Par ex., p. 27.
[5] P. 102.

III

ŒUVRES LATINES.

1.

Comme nous l'avons déjà dit, les œuvres latines de Bruno, pour la plupart consacrées au lullisme, sont loin d'offrir autant d'intérêt que ses œuvres italiennes. Elles n'ont pas non plus le même mérite littéraire, par la raison évidente que le *Grand Art* ne saurait être comparé ni aux systèmes de l'antiquité, ni aux merveilles de la nature, deux sources où Bruno s'inspirait en écrivant ses livres italiens.

Toutefois le lullisme de Bruno ne manque point d'originalité; il a même une certaine profondeur qu'on cherche en vain dans les productions de Raymond Lulle. C'est qu'il n'est pas seulement une mnémonique, une topique, une logique, une pure mécanique de raisonnement; il est appuyé sur une doctrine métaphysique dont il doit être tour à tour l'application et la justification. L'unité fondamentale de l'être et de la pensée, l'identité suprême des choses et des idées, diversement exprimée par Pythagore, par les Eléates, par Platon, par Plotin et Proclus, mais hautement professée dans ces diverses écoles, voilà le principe sur lequel Bruno établit son lullisme. Il en résulte que les ouvrages où il essaie de réformer et de recommander le *Grand Art* ne sont ni aussi arides ni aussi obscurs qu'on le pense communément. Il est commode, sans doute, de dire :

l'ennui de ces rêveries absurdes est tel, qu'il vaut mieux les passer sous silence. Mais il faut traiter avec moins de mépris des notions qui, pendant plusieurs siècles, ont occupé tous les esprits supérieurs. L'histoire ne s'attache pas seulement à ressusciter ce qui peut intéresser le présent ; par cela seul qu'un ensemble de faits ou d'idées a instruit ou ému les générations éteintes, il a droit à notre étude ; et si les historiens avaient donné quelque attention aux *lulleries* de Bruno, ils en auraient parlé différemment.

Nous mêmes nous n'avons pas la prétention d'analyser un à un ces opuscules décriés ; ce serait répéter vingt fois les mêmes conceptions en termes à peu près analogues.[1] Mais nous ne nous croyons pas autorisé à passer devant eux avec une complète indifférence, et dire, comme disait Virgile à Dante :

> Fama di loro il mondo esser non lassa :
> . . . .
> Non ragioniam di lor, ma guarda e passa.[2]

Nous devons au moins introduire et préparer à leur lecture ; nous devons fixer le point de vue auquel il importe de les envisager, et, en même temps, en indiquer la substance. Nous imiterons les critiques qui nous ont précédé, en nous dispensant de suivre Bruno dans ses jeux d'esprit, dans ses fantaisies scolastiques et ses *concetti* dialectiques, dans ses dessins hiéroglyphiques, dans ses amusements kabbalistiques, dans ses frivolités

[1] On peut, en effet, reprocher parfois à Bruno ce dont il accuse Lulle : « *In multis artibus idem semper exprimere nititur* » (p. 281).
[2] *Inferno*, c. III.

géométriques, en un mot, partout où il se laisse égarer par la subtilité et la puérilité.[1]

Au reste, Bruno lui-même tâchait d'empêcher la fatigue et de prévenir le dégoût. Il parsème ses traités de plaisanteries tantôt fines et ingénieuses, tantôt fades et froides, d'autrefois bouillantes, satiriques et même insultantes. Il les entremêle de vers, de citations poétiques et de traits d'érudition. Il y intercale de petits dialogues, des digressions, soit instructives, soit piquantes. Il n'est pas seulement porté par sa vivacité naturelle à diversifier ses leçons et ses tableaux, mais il s'occupe, par système, à varier tous ses discours. Il pousse le préjugé du temps jusqu'à l'ériger en règle absolue; il veut que le sérieux soit toujours accompagné du comique, et que les productions de l'esprit humain reproduisent les contrastes qui, selon lui, éclatent dans la nature. Au lieu de conserver à la philosophie la noblesse soutenue d'un langage grave et calme, il s'applique à lui donner des formes dramatiques; il prétend aussi souvent émouvoir qu'instruire, oubliant combien la chaleur peut nuire à la clarté. Si cette remarque est juste, et il est aisé de s'en assurer, si elle ne convient pas moins aux œuvres latines de Bruno qu'à ses œuvres italiennes, et c'est ce que nous allons prouver, il faut avouer que plusieurs historiens sont allés fort loin en affirmant que les livres latins de Bruno ne méritent d'être ni cités ni même ouverts.

[1] C'est ce que Nostitz appelait les *bonificabilitates*, faisant probablement allusion à ces mots de la *Compendiosa architectura* (p. 274) : «Bonitas enim probatur de subjecto per bonifica*tivum* esse, bonifi*cabile* esse et bonifi*care*.» Bruno lui-même reprend Lulle et ses interprètes de leurs « *rudes tantum et superfluæ quas ita dicam*, EXEMPLIFICATIONES » (p. 282).



Prenons pour exemples les premiers écrits de Bruno sur l'art de Lulle, je veux dire les *Ombres des idées* et le *Chant de Circé*, qu'il publia à Paris. Ce sont ces écrits surtout qu'on se plaît à proscrire comme inintelligibles. David Clément les appelle « des pages assez obscures pour ne produire que des *Ombres.* » Néanmoins, dans l'un et l'autre ouvrage, on assiste à des entretiens qui ne peuvent manquer d'attacher un lecteur réfléchi. Dans les *Ombres des idées*, on trouve, dès le début, une suite de réponses spirituelles que *Logifer* et *Philotimus* font, en présence d'*Hermès*, et au nom de Bruno, aux docteurs et aux maîtres, ses adversaires, tels que le docteur Bobus et le magister Anthoc, les docteurs Pharfacon et Berling, les magisters Scoppet et Clyster.[1] Dans le *Chant de Circé*, on rencontre, dans une conversation où *Mœris* interroge, où *Circé* répond, une série d'explications ingénieuses sur les principaux animaux et leurs propriétés distinctives, et on devine sans peine que ces animaux représentent autant d'espèces d'hommes, sorte de rapprochement familier à la littérature italienne.[2] Mœris voit s'avancer un certain nombre de personnes dont la physionomie et l'extérieur présentent de grandes variétés. La magicienne lui enseigne que ces personnes sont autant de bêtes métamorphosées en hommes; *facillime*, dit-elle, *istos sub humano cortice cognovisses!* Ici un porc, là un chien, plus loin un âne, un mulet, un bouc, un singe, un chameau, une hyène, un cerf, un éléphant, un ours, un lion, une tortue, une écrevisse, un crocodile, un serpent... Les allusions

[1] Pag. 293, sqq.
[2] Voyez DANTE, *Purgat.* XI, 33.

que comporte cette allégorie, servent ici à animer, à égayer l'alphabet lulliste. Le porc est en effet un animal *A* avare, *B* barbare, et ainsi du reste : *porcus sub homine latet.* Dans un second entretien, que renferme le *Chant de Circé*, entre *Albericus* et *Borista*, entretien plus austère, puisque Borista y expose à Albericus le fonds du lullisme, on apprend en même temps à connaître les opinions de Bruno sur la nature de l'entendement, sa psychologie, matière assez importante pour fixer l'attention des philosophes. De même, dans les *Ombres des idées*, Bruno développa, outre la théorie de la mémoire, la théorie platonicienne et alexandrine sur le rapport des concepts divins, archétypes de la création, avec les images qui constituent les objets sensibles, avec les ombres et les simulacres des idées divines. Dans les *Ombres des idées*, comme dans le *Chant de Circé*, et en plus grande abondance encore, l'auteur a dispersé des notices historiques et des rapprochements, au moyen desquels il s'efforce d'établir non-seulement l'unité de l'esprit universel, mais l'unité des systèmes humains. Quand on songe combien le génie de Bruno est libre et mobile, et de quelle richesse de souvenirs classiques sa mémoire est remplie, on ne s'étonne plus que ses écrits lullistes n'aient pas la sécheresse des ouvrages de R. Lulle.

Plusieurs de ses livres latins ont d'ailleurs un autre objet que le lullisme; de ce nombre sont particulièrement les deux poèmes imprimés à Francfort, que nous aurons à examiner avec attention. Si nous paraissons négliger quelques traités comme l'*Acrotismus*, volume consacré à la physique de Bruno, c'est que ce ne sont que des

résumés succincts, et que les conceptions dont ils sont l'enveloppe seront mieux placées dans le III[e] livre, où nous traiterons spécialement des *idées* de Bruno. D'autres écrits enfin, tels que l'*Oratio valedictoria* et l'*Oratio consolatoria*, étant des harangues de circonstance, ne se prêtent guère à une analyse philosophique, et ce qu'ils contiennent de plus significatif a déjà été relevé et mis à profit dans la *Vie* de Bruno.

2.

COMPENDIOSA ARCHITECTURA ET COMPLEMENTUM ARTIS LULLII. CANTUS CIRCÆUS. UMBRÆ IDEARUM. LAMPAS COMBINATORIA LULLIANA. PROGRESSUS ET LAMPAS VENATORIA LOGICORUM. SPECIERUM SCRUTINIUM. IMAGINUM, SIGNORUM ET IDEARUM COMPOSITIO. SUMMA TERMINORUM METAPHYSICORUM. ARTIFICIUM PERORANDI.

Dans tous ces ouvrages, Bruno est disciple de Raymond Lulle, mais disciple de beaucoup d'originalité et d'une instruction supérieure. Bruno surpasse tellement son maître, qu'on se demande quels ont put être les motifs d'un attachement si singulier. Etait-ce la réputation que Raymond Lulle partageait avec Albert-le-Grand et Roger Bacon, sorte de triade à laquelle les contemporains de Dante accordaient le don des miracles? Etait-ce le prestige qui, au XVI[e] siècle encore, entourait le nom de cet *ermite*,[1] à qui de saints personnages

[1] Bruno aime à désigner Lulle par l'épithète d'*Eremita*.

avaient érigé une sorte de *fanum*, et qui rappelait peut-être à Bruno l'ermite Sérapion d'Alexandrie?[1] Non, les mobiles de Bruno sont plus sérieux, et il ne faut pas se lasser de les indiquer, parce que seuls ils peuvent l'excuser auprès de la postérité. Bruno jugeait la méthode de Lulle propre à ramener la science à l'unité, et à la constituer en un ensemble encyclopédique. Il la considérait comme une heureuse préparation à sa doctrine de l'identité de la pensée et de l'être,[2] doctrine où la logique et l'ontologie, le langage et la réalité sensible paraissent se confondre. Contrairement à l'Ecole qui ne voit dans le raisonnement qu'une langue bien faite, Bruno envisageait la langue et la mémoire comme identiques non-seulement à la pensée, mais à la nature des choses. Se souvenir exactement, concevoir avec justesse, c'est, en vertu de l'harmonie primitive et nécessaire de l'esprit humain avec la création, contempler l'être même, les formes positives du monde, les attributs de Dieu. L'accord des catégories de l'entendement et des catégories de la réalité, celui des lois ou cadres de l'intelligence avec les lois ou manifestations permanentes des choses, voilà ce que Bruno se flatte d'enseigner par l'*art* de Lulle.

D'autres raisons et d'autres circonstances moins décisives ont concouru à faire de Bruno un adepte du lullisme. En premier lieu, le besoin qui tourmentait alors le monde pensant, ce besoin que Bacon, Galilée et Descartes achevèrent de satisfaire, et auquel obéirent Ramus et Aconzio, aussi bien que Bruno et Campanella,

[1] Voyez p. 569.
[2] *Rationis et rei, intellectus et substantiæ, memoriæ et naturæ, scibilis et entis.*

après que L. Valla et Rod. Agricola, Vivès et Nizolius eurent décrédité les procédés de l'Ecole. C'est une méthode que Bruno veut donner à ses contemporains, et une méthode qui ait sur celle de l'Ecole l'avantage précieux de fournir des idées universelles et des connaissances réelles, en même temps que des règles pour discuter et des directions pour exercer la pensée et la parole. Il veut nous apprendre non-seulement à exposer, à attaquer ou à défendre, mais à combiner les conceptions, à en former de nouvelles, à concevoir tout ce qui est ou peut être. Il ne veut pas enseigner à penser seulement, mais à s'approprier les pensées des autres. Ce dernier point était essentiel, alors que chacun, grâce à la résurrection de l'antiquité classique et à l'invention de l'imprimerie, désirait et pouvait acquérir les lumières des anciens et leur science élégante. On ne se contentait plus de disputer au moyen d'une topique, qui aidait à réunir presque mécaniquement les éléments de l'argumentation. On était avide d'augmenter la masse des notions positives, de multiplier et de répandre les trésors de l'érudition, et c'est tout un système d'économie intellectuelle qu'on voulait trouver dans la mnémonique. Ainsi, par ce côté, la logique devenait l'art de retenir les choses opiniâtrément et de les rappeler avec promptitude. Ajoutez-y encore un autre emploi : la communication des pensées.[1] Le besoin et le goût de l'improvisation rendaient ce dernier usage aussi nécessaire que familier. La mémoire étant, pour l'improvisateur, ce que les matériaux sont pour l'ouvrier,

[1] Voyez Cardan. *Opera*, I, p. 293, sqq.

la rhétorique devait appartenir à cette série d'arts qui, aux yeux de Bruno, constituait le *grand art*. Le philosophe, pour tracer le tableau du monde, pour expliquer la nature des choses, doit porter en lui-même un abrégé de l'univers. La mémoire étant chargée de lui présenter une copie de la réalité tant sensible qu'intellectuelle, la mémoire, convenablement développée, doit être un *microcosme*. Lorsque le philosophe parle avec feu, avec inspiration, à quelle faculté se confie-t-il, si ce n'est à la mémoire? Quand il crée par la parole une seconde fois, et met à la portée de ceux qui l'entendent, cet univers qu'il a deviné ou pénétré, qui invoque-t-il, sinon Mnémosyne, *musarum matrem?*[1] C'est dans sa mémoire qu'il possède l'exacte topographie des idées et des faits, de toutes choses.

Avant Bruno, Ramus s'était appliqué à mettre les exercices dialectiques dans une étroite relation avec la philologie, avec la culture de la mémoire et l'art de parler et d'écrire; mais il s'était gardé de présenter la mémoire comme le centre ou le fondement de l'activité logique. Il avait recommandé aussi les auteurs classiques comme une mine féconde de moyens oratoires et de preuves; il avait aussi conseillé de chercher des *parceque* en dehors d'Aristote, de discuter sur les choses et non sur les mots, d'après la vérité, *ex veritate*. Mais il avait placé le raisonnement, *dianoëa*, ou plutôt la dissertation[2] académique, *disserendi artificium*, au-dessus de la mémoire, au-dessus des autres fonctions de l'entende-

[1] Bruno, *Opp. lat.* Par ex., p. 557, 561. Cfr. P. I, p. 76, 77, et p. 84-86.

[2] « *Bene recteque disserendi ars — omnium artium regina deaque.* » Ramus, *Anim. Aristot.*, I, p. 2.

ment, et il avait restreint la logique à l'invention et au jugement; la rhétorique, à l'élocution et à l'action. Ramus avait rétréci le domaine de la dialectique, et l'avait débarrassé de bien des inutilités. Au contraire, Bruno l'étendit outre mesure, en y faisant entrer non-seulement la métaphysique, mais à peu près toute la sphère du savoir humain.[1]

Disserter sur tout et tout savoir, voilà ce qu'on désirait au XVI[e] siècle, et ce que Bruno jugeait possible. Ce vœu avait été légué, pour ainsi dire, à l'époque de Bruno par celle de R. Lulle. Le *quodlibetum* de l'Ecole, ses *quæstiones quodlibeticæ*, son *scibile*, toutes ces vastes prétentions, tous ces titres qui, selon le mot de Pascal, crèvent les yeux, s'appelaient, depuis le réveil des lettres grecques, *encyclopédie*, *polymathie*, *pansophie*. L'unité de la science, germe impérissable de toutes les synthèses, fin extrême de toutes les notions concevables, semblait à Bruno un moyen suffisant de satisfaire ce besoin héréditaire. Ce moyen était, à ses yeux, à la fois un système et une méthode : une méthode d'invention générale, un instrument infaillible de recherche scientifique, une sorte de mécanique à penser et à parler, à parler intérieurement, à penser à haute voix; — un système de principes universels, un point de départ immuable, une chaîne ininterrompue et indéfinie de conceptions suprêmes et primitives. L'unité de la science, développée et appliquée par le *grand art*, remplacerait ainsi la *Métaphysique* du stagirite à la fois

[1] Ce n'est pas dire pourtant que le lullisme de Bruno ne diffère pas de la dialectique de Platon, qui est au fond la véritable méthode de Bruno.

et son *Organon*. Le *grand art*, ainsi fortifié et enrichi, ferait oublier cet « Organe, le seul instrument par le- » quel nous approchons, dès cette vie, au plus près, de » ce divin degré de connaissance parfaite dont nous » jouirons en la vie éternelle. »[1] Ce que la logique d'Aristote paraissait être aux péripatéticiens, le *grand art* le serait pour les générations nouvelles, savoir, la *main* de la philosophie, χεὶρ τῆς φιλοσοφίας; il serait même plus qu'une simple gymnastique d'esprit, plus qu'une *clef* ou une *arme*, plus qu'un *flambeau*, qu'une *lampe*, plus qu'une *pioche*, qu'une *équerre*, qu'une *truelle*, plus enfin qu'un outil et une machine; il serait l'édifice même, le trésor même, la lumière et la vérité. La science que cet Art doit répandre, n'est pas, selon Bruno, une incohérente collection de données expérimentales et de traditions; elle doit embrasser, dans un ordre inflexible, tous les éléments essentiels de l'éternelle nature des choses, toutes les formes possibles de l'être, tout ce que la triple étude de Dieu, du monde et de l'homme peut acquérir partout et toujours, par les sens et la raison. Dans cette organisation encyclopédique des idées humaines, ou, si l'on veut, dans cette déduction des manifestations divines, la raison, plus que les sens, doit déterminer le rôle, le rang, la portée, la valeur, le signe de chaque conception. C'est à la raison de disposer les catégories de notre savoir, et, à la suite de ces catégories, les voies certaines de la méditation et de l'invention, de l'argumentation et de la dissertation; c'est à la raison d'organiser le dépôt, le réservoir de nos

[1] CANAYES, en parlant de l'*Organon* d'Aristote.

connaissances, c'est-à-dire la mémoire; de régler, de diriger la reproduction comme la conservation de nos connaissances, c'est-à-dire encore la mémoire. C'est à la raison de créer l'art de combiner et d'exposer ce qu'elle seule est capable de concevoir et d'apprécier. Les lois et les principes de la raison sont invariables, parce qu'ils sont d'origine divine; c'est en apparence seulement que l'expérience les contredit; ils sont identiques et agissent de même dans toutes les intelligences; ils ont une évidence irrésistible et une autorité suprême; ils constituent l'unité de l'esprit et l'unité du savoir; l'univers lui-même n'en est qu'un reflet. C'est donc en recueillant les idées fondamentales de la raison qu'on parvient à construire l'ensemble des vraies connaissances de l'homme, à tracer le tableau de la science et à en dessiner l'arbre généalogique.[1] Dès lors, pour tout savoir, pour tout discuter, il suffit de graver ce tableau dans la mémoire, et d'exercer cette faculté de manière qu'elle retrouve, avec une rapide assurance, le *lieu* de chaque notion, ses *branches* et ses *racines*, et qu'elle voyage facilement d'une conception à une autre, comme dans un empire dont les plus petits endroits lui seraient familiers.

Tel est le raisonnement qui dirige Bruno. Ne prouve-t-il pas que, nominaliste quant à l'application de cet Art, Bruno est réaliste à l'égard des principes sur lesquels il le fonde? Si, d'un côté, il croit que, pour bien conclure et bien parler, c'est assez de se souvenir fidèlement et de combiner logiquement ses réminiscences,

[1] Voyez p. 522, 679.

il est, de l'autre, persuadé que cet exercice du jugement et de la mémoire n'est possible, n'est raisonnable que parce que les bases de notre activité intellectuelle sont aussi les fondements de l'ordre réel des choses. Il n'accorde une importance si extrême au jeu des signes et des lettres, aux combinaisons des chiffres et des syllabes, que parce qu'il est convaincu de l'identité de la raison et de la nature. Que sont ces signes, sinon les vestiges des idées? Que sont les mots, sinon les ombres des choses? L'Etre des êtres soutient toutes les formes de la vie, de la pensée et du langage.

Ce dernier caractère sépare profondément la topique de Bruno de celle des philosophes appelés sensualistes. Elle est évidemment mystique, plus encore qu'idéaliste. Elle présente plusieurs affinités avec un système qu'on en croirait peut-être fort éloigné, la kabbale. Le néoplatonisme d'Alexandrie, si cher à Bruno, comme il l'avait été à Reuchlin, à Galatin, à Straehler, est, en effet, une des sources de la kabbale, et Spinosa a été surnommé avec toute justesse le cartésien de la kabbale.[1] Sans insister sur l'analogie des cercles et des figures lullistes avec les figures et les caractères kabbalistiques;[2] sans rappeler le surnom de R. Lulle, *Doctor illuminatus;* sans se souvenir que bien des penseurs cherchaient, au XVIe siècle, le mot de l'énigme universelle, le sens primitif de la création, dans les spéculations qui prétendaient en même temps découvrir la panacée universelle et la pierre philosophale; qu'on

[1] Voy. P. I, p. 300.
[2] Voy. BRUNO, *Opp. lat.*, par ex., p. 266.

considère seulement les traits généraux du système et de la méthode ! Dans le lullisme de Bruno, comme dans la kabbale, tous les êtres s'expliquent *à priori* par l'être divin dont ils émanent et qu'ils impliquent ; le monde spirituel exerce une action puissante, presque magique, sur le monde matériel ; l'inspiration à laquelle on participe en entrant en commerce avec l'être divin, met en état de classer et d'interpréter tous les phénomènes et toutes les idées ; et si le raisonnement ne suffit pas pour retrouver dans le monde créé l'unité de l'esprit incréé, il est permis et même commandé de faire usage de l'allégorie. *Omnia in uno*, *omnia in omnibus*, *unus et omnia*, *unus in omnibus*, ces maximes de Bruno ne diffèrent point du כל בי de la kabbale. L'organisation de son lullisme et de son encyclopédie rappelle sans cesse non-seulement les Quatre Mondes et les Dix Sephiroth de la kabbale, mais surtout cet Arbre kabbalistique qui se termine par la couronne, כתר, qui a pour rameaux la prudence, la science, la sagesse, pour tronc la force, la beauté, la grandeur, la gloire, le triomphe, et pour racines le fondement et le règne, le Messie.[1] Mais ce qui rappelle, chez Bruno, plus souvent encore la philosophie hébraïque, c'est l'emploi de ce qu'on appelle « l'exégèse morale, » chaque fois que tel attribut ne se combine pas naturellement, logiquement avec tel sujet. Or, ce genre d'interprétation est, comme on sait, fort métaphorique et fort arbitraire.

[1] *Opp. ital.*, II, p. 267. Voy. M. Franck, *de la Kabbale*, *passim*.

3.

Ce qu'on peut nommer la topique de Bruno diffère donc beaucoup de la topique d'Aristote. Bruno se propose de réformer celle-ci, et va quelquefois jusqu'à y préférer les essais d'Archytas et de Gorgias, les véritables précurseurs de Lulle, dit-il, et de ses *prædicamenta*.[1] Il veut à la fois réduire et multiplier, classer et étendre les catégories d'Aristote qui, telles que les péripatéticiens les exposent et les emploient, ne lui paraissent d'aucune utilité ; *ad nullum finem esse videntur*. Ces catégories sont, ajoute Bruno, fort confuses, *admodum confusa*, et enfermées dans d'étroites limites : il les conçoit dans une acception plus large, *latius acceptæ*,[2] il leur assigne un domaine plus vaste, en les rapportant à ces questions fondamentales *si*, *quand*, etc. Sa topique doit être, d'une part, une théorie de la connaissance, et de l'autre tout un ensemble de connaissances applicables et usuelles.[3]

La topique d'Aristote ne s'occupe pas des principes mêmes de la vérité, elle n'a guère en vue que les procédés à employer dans une discussion habile, quoique loyale encore. Elle apprend à raisonner sur toutes sortes de sujets ; mais elle prend pour point de départ,

[1] Voy. p. 280, 540, sq. et sur Simonide, p. 554. C'est là ce qui semblait aux péripatéticiens *dictu nefas*, et excitait leur *magisterialem indignationem*.

[2] P. 281. Ajoutons que Campanella lui-même (*de Libr. propr.*, l. III) met les catégories de Lulle à côté de celles d'Aristote.

[3] Dans quelques passages, Bruno donne à la topique et à la dialectique l'acception qu'elles ont chez Aristote. Voy. p. 716, sq., 723, 736.

non des notions incontestables, mais des notions vraisemblables, des opinions garanties seulement par l'autorité du témoignage humain, c'est-à-dire des probabilités, et non des preuves véritables. La topique d'Aristote n'a d'autre soin que de nous mettre en état de ne pas nous contredire nous-mêmes dans le cours de la discussion.[1]

Quant à Bruno, il voudrait que la topique nous donnât des idées vraiment philosophiques, les principes mêmes de la science la plus haute, les notions essentielles et les éléments primitifs de la vérité. Cet art qu'Aristote traite avec dédain, la dialectique, le platonicien de Nola ne le sépare ni de la logique, ni de l'ontologie. Pour lui, la dialectique est à la fois la logique mise en jeu et en œuvre, et par la discussion et par la conversation; et l'ontologie présentée sous la forme de question, de proposition, d'induction, en un mot, de jugement. La dialectique est tout ensemble, aux yeux de Bruno, la science de la pensée et la science de l'être, l'art de pénétrer l'être par la pensée, ou celui de revêtir l'être d'une forme donnée par la pensée.

Toutefois, la dialectique de Bruno (on ne saurait trop le répéter), comme la logique de la plupart de ses contemporains, c'est plutôt l'art de faire penser, l'art d'enseigner, que l'art de penser et de s'instruire soi-même. C'est ainsi que Cardan, Aconzio, Campanella et Bacon envisageaient cette partie de la science.[2] Si la

[1] Voy. M. BARTH. S.-HILAIRE, *de la Logique d'Aristote*, I, p. 333, sqq

[2] CARDAN, qui donne le titre d'*Ars magna* à un ouvrage de mathématiques, et qui se vante aussi d'avoir perfectionné l'art d'inventer et d'enseigner (*de Secretis*, c. 9), nomme cet art *Dialectica*. Dans son traité même *de Inventione*, il dit que l'invention est infinie en puissance, *potentiâ*, mais finie en acte,

dialectique de Bruno a pour but d'inventer, elle se propose encore plus de répandre les découvertes. Exposer ce qu'on sait, le défendre et l'appliquer, discuter les problèmes en sens divers et contraires, voilà son objet ordinaire. Aussi Bruno l'intitule-t-il une arme, un arsenal, et même la pépinière de toutes les sciences, *scientiarum generale seminarium.*[1]

Il n'est donc pas étonnant que Bruno considère la mnémonique comme une partie intégrante de la topique. Cultiver la mémoire, c'est entretenir la provision de pensées que nous devons à l'expérience et à la méditation, et en même temps c'est développer la faculté qui pense, le jugement et le raisonnement. Peut-être est-ce même, comme Socrate et Platon l'avaient avancé, faire renaître avec vivacité ce qui nous est arrivé dans la vie antérieure à cette existence. Il est possible, en effet, que la *Réminiscence* de l'Académie, *socraticum illud nobilissimum inventum,* dit saint Augustin,[2] ait encouragé Bruno dans ses recherches sur l'art de se souvenir.

Au surplus, Bacon lui-même, qui déprise tant la logique, et qui rejette aveuglément la forme rigoureuse de l'argumentation, le syllogisme,[3] présente la mémoire, le *retenir*, comme une des quatre parties de la

actu; et cette opinion ne diffère guère de celle de Bruno... ACONZIO définit la logique : *recta contemplandi docendique ratio* (*de Methodo*, p. 30); CAMPANELLA : *ars directiva actuum rationis humanæ in omni scientiâ.* BACON divise la logique en quatre chapitres : *invenire, judicare, retinere* et *tradere.*

[1] De là vient que pour ALSTEDIUS, par exemple, le *lullisme* et la *dialectique* ne sont autre chose que l'*ars de quavis quæstione in utramque partem disputandi.*

[2] *Epist.* VII, 2. Cfr. *Confess.*, X, 12, 26, 27.

[3] Voy. *de Augment. scientiar.*, p. 4, 5.

méthode.[1] Bien se souvenir, c'est-à-dire avoir exactement inprimées à la mémoire les choses, les images et les réflexions, n'est-ce pas bien penser et bien parler? Oui, parler, c'est décrire ce qu'on voit, c'est raconter ce qu'on a vu, c'est peindre ce qui est présent ou passé; et penser, c'est concevoir la nature et les manifestations des choses, c'est se représenter ce qui est absent, mais ce qui a été présent ou peut l'être. La mémoire est la conscience du passé; et de même qu'on ne parle ni ne pense sans conscience, tout ce que nous sentons ou exprimons est une histoire, l'histoire de notre être, ou l'histoire des êtres qui ont avec nous une relation quelconque. Voilà la suite d'idées qui conduit Bruno, parfois à son insu, à cette sorte d'identification de la mémoire avec la pensée, et de la mnémonique avec la logique.

Bruno veut, d'ailleurs, que la mémoire s'approprie non-seulement les faits vulgaires de l'histoire proprement dite, les grands événements ou les anecdotes de nos imparfaites annales, mais l'histoire éternelle de l'univers et de l'humanité : ce qui est, plutôt que ce qui passe; l'être et les idées, plutôt que les ombres et les formes. C'est de plus tout l'ordre de la nature que la mémoire doit réfléchir; elle doit scrupuleusement garder la chaîne d'or qui du ciel descend à la terre, *catenam illam auream quæ a cœlo fingitur ad terram usque tensa.*[2]

[1] *Retinere*, dit Bacon. *Retentio*, avait dit Bruno, qui oppose cette fonction de l'entendement à la *conceptio* (p. 320), et qui la considère, de même que Bacon, comme la partie passive de l'intelligence, *passivus intellectus* (p. 305). Cfr. P. I, p. 86, note.

[2] P. 306, où néanmoins cet enchaînement est aussi appelé *artificiosa connexio*.

Déjà les anciens avaient été frappés, dit Bruno, des progrès que fait la mémoire, quand d'un grand nombre de notions elle s'élève à une notion qui à son tour en renferme un grand nombre d'autres. Mais l'antiquité a négligé de signaler la marche que l'esprit doit suivre dans ce développement de la mémoire, *ipsum certe non docuit*,[1] et c'est cette lacune que Bruno eût désiré combler.

On le voit, cette théorie où la mnémonique est si étroitement liée à la logique, et la topique à la dialectique, annonce le sentiment confus du rôle que joue, dans l'économie de notre intelligence et dans les opérations de la pensée, ce qu'on a depuis appelé l'association des idées. C'est sur ce genre d'association que reposent la réminiscence et la science elle-même tout entière, lorsque du moins les notions ainsi réunies sont naturelles, conformes à l'ordre de la nature et à la constitution de la raison, *ordo naturæ, progressus rei secundum viam naturæ*,[2] et qu'elles présentent non-seulement le souvenir et l'image des choses, *rerum memoriam*, mais la vérité et la sagesse, telles que l'univers et l'humanité les révèlent ou les conçoivent, *sed et veritatem et sapientiam per universum humanam*.[3] Quiconque allie les pensées suivant l'ordre logique, quand ces pensées sont purement abstraites; selon l'ordre historique, quand elles répondent à une série de faits réels et concrets; quiconque dépose dans la mémoire ses expériences, ses acquisitions, non d'une

[1] P. 304.
[2] P. 345, 359, 360.
[3] P. 558.

façon fortuite et décousue, mais de manière qu'elles réfléchissent fidèlement, complètement tout ce qui a été et uniquement ce qui a été, et surtout dans l'ordre que tout a suivi; quiconque sait veiller à ce dépôt, le conserver intact ou en user à propos, dans la mesure que les circonstances prescrivent : celui-là pensera évidemment juste et s'exprimera convenablement, n'établira que des rapports précis et réels, ne liera que ce qui doit être lié ensemble; celui-là, enfin, jugera bien.

C'est pourquoi Bruno nomme quelquefois sa mnémonique un *art combinatoire*, l'art de joindre au sujet les attributs qui y sont inhérents, ou les qualités qui peuvent lui convenir. Combiner les notions, c'est les associer; les bien combiner, c'est les associer conformément aux dispositions de la nature et de la raison. Cet art *combinatoire* n'est donc au fond autre chose, pour parler avec Kant et la philosophie allemande, que l'art de former à l'improviste, et par un effet tellement nécessaire qu'il semble mécanique, des jugements soit synthétiques, soit analytiques, des jugements qui tantôt étendent la sphère de nos connaissances, tantôt ne font que l'éclaircir.

On a donc eu raison de dire que cette méthode de classer et de systématiser nos connaissances, de les combiner et de les appliquer, n'est qu'une tentative de fusion entre la logique et la métaphysique, tentative fondée sur la persuasion que les principes de la pensée ne peuvent être contraires aux éléments des choses. Une topique si universelle, espèce de carte détaillée du savoir humain, aurait en effet les avantages que Bruno y admirait, si l'homme n'avait plus rien à dé-

couvrir, s'il savait tout, s'il était, ainsi que Lulle,[1] en possession de l'omni-science, si l'homme était Dieu même. Mais tant que notre savoir sera mêlé de doutes et en proie aux contradictions; tant que la spéculation sera sans cesse démentie par l'expérience; tant que la synthèse pourra se trouver en désaccord avec l'analyse et l'observation; tant que penser et connaître seront deux choses bien distinctes; tant que notre science, enfin, sera moins un tout organique qu'un assemblage de fragments, le *grand art* sera d'une faible utilité.

Il serait cependant inique de le confondre avec ces nombreux recueils de lieux communs, d'arguments rebattus, de vagues généralités, de sources triviales où puisent les orateurs sans âme et les raisonneurs sans esprit. Le lullisme, d'abord, est un aperçu universel, une sorte de panorama de la science; c'est ensuite un moyen de familiariser les novices avec le jeu des catégories, avec les points de vue sous lesquels nous considérons inévitablement les objets qui se présentent aux sens et à l'entendement; c'est, en dernier lieu, une ressource pour aider les intelligences stériles ou lentes à découvrir les termes d'une argumentation, les rapports de plusieurs jugements, les transitions qui unissent les parties d'un discours, et surtout les matériaux et les procédés de l'improvisation. Dans la réalité, sans doute, il serait impossible de restreindre la pensée à un simple mécanisme,[2] à une suite d'actes physiquement

[1] Bruno appelle R. Lulle *omniscium propemodumque divinum* (*Lamp. combinat.*). Ailleurs, néanmoins, il lui reproche de la stérilité, de l'uniformité, — *pauper* — *semper idem* (p. 282); ailleurs encore, il l'accuse de délirer, *delirando tentavit* (p. 265).

[2] Bruno semble en convenir (p. 636, 665, 679).

nécessaires, à une opération mathématique : ce serait plutôt paralyser qu'exciter l'intelligence. Les combinaisons du lullisme sont d'ailleurs trop arbitraires, et les définitions dont elles résultent sont, pour la plupart, d'insignifiantes explications qui tournent dans un cercle vicieux.[1] Point de développement généalogique de nos idées-mères; nulle déduction sagement systématique, nulle véritable organisation; aucun principe général et constant pour cette multitude de divisions et de subdivisions. Et néanmoins la conception qui a dicté cette entreprise est juste et grande. Il est manifeste que la pensée marche suivant des lois universelles, et s'appuie sur des fondements que l'observation rencontre et révèle, mais qu'elle ne pose pas. Il est indubitable que la pensée, dans l'état de santé et d'ordre, s'exerce avec la même rigueur, la même régularité, que le mouvement des grandeurs arithmétiques et géométriques qui ne sont pas, comme la pensée, susceptibles de perfectionnement. Il est clair encore qu'il ne saurait y avoir d'opposition radicale entre les lois de l'esprit et celles de la matière, entre nos conceptions et les objets réels. Il est donc naturel qu'on ait tenté de dresser une table des éléments de la connaissance, semblable à la table de Pythagore; et qu'on ait imaginé des procédés pour appliquer les prin-

[1] La bonté, par exemple, est définie par « ce qui est, par rapport à quoi le bien agit bien ; » la grandeur, « ce par rapport à quoi les autres qualités sont grandes ; » la durée, « ce par rapport à quoi les qualités durent ; » l'individualité, « une chose plus éloignée d'un genre qu'une autre chose ; » la simplicité, « une forme plus éloignée de la composition qu'une autre forme » (Voy. *Ars brev.*, 6, 22. *Ars magn.*, 18). Bruno essaie d'excuser ces tautologies au moyen de son principe de l'identité des notions fondamentales, identité qui fait que ces notions sont inexplicables et indéfinissables.



cipes généraux de la science aux questions particulières, aux détails de la vie et de la spéculation.

Voilà ce que Bruno pouvait répondre aux nombreux adversaires, que le lullisme rencontrait de son temps. Les plaintes et les objections de ces adversaires ne manquent ni de vérité, ni de portée. Cet Art, disent-ils, confond des principes fort distincts; il abuse de la faculté de généraliser; il établit dans ses classifications un ordre inexact et qui n'est qu'apparent; il est dépourvu de connexion et de clarté; il emploie des expressions trop barbares pour être jamais utiles; il habitue à raisonner sans étude, sans réflexion; il ne procure qu'un savoir d'emprunt et un discernement superficiel. Mais souvent aussi ces reproches sont mêlés d'injustice. Campanella,[1] par exemple, demande qu'on raisonne, non pas seulement à la suite des mots, mais d'après les objets sensibles; il oublie donc que les mots, pour le lulliste, sont plus que des sons, comme les nombres sont plus que des chiffres pour le pythagoricien. Bacon va plus loin : comme il tient l'induction pour l'unique instrument de la science, comme il ne songe qu'à découvrir, et qu'il perd de vue la tâche non moins indispensable d'enseigner et de transmettre les inventions; comme il ne craint pas d'affirmer que l'induction est la véritable forme de la démonstration,[2] il n'est pas surprenant qu'il appelle le lullisme un charlatanisme. Qu'il ait sa source dans les travaux d'Aristote, ou dans les livres d'Avicebron et d'autres Arabes, le lullisme

[1] « *Non per vocabula tantum, ut R. Lullio mos est, sed per sensibilia objecta ratiocinari* » (*de Libr. propr.*, p. 8).

[2] Cependant le *Tradere* forme la quatrième partie de la logique de Bacon.

semble à Bacon également ridicule et illusoire, « une méthode d'imposture, *methodus imposturæ.* » Le philosophe anglais est plus exact, lorsqu'il compare cette » Typocosmie » à une boutique d'antiquaire, *officina veteramentaria*, pleine de choses curieuses, mais inutiles. Au reste, malgré tous ces dédains, Bacon, avant d'entreprendre de classer et de systématiser les connaissances humaines, avait peut-être profité de l'Art de Lulle, qu'il ne méprisait pas plus que l'*Organon* d'Aristote.[1]

Le reproche de confusion et de difficulté est le mieux fondé. Scioppius, tout en reconnaissant à Lulle une sagacité prodigieuse, *portentosum acumen*, montre aisément que c'est un auteur fort maladroit, *luculentus et ineptus*. Les sectateurs de Lulle ne cherchèrent pas à se séparer sur ce point de leur maître. Le plus distingué d'entre eux, Bruno, a aussi écrit, « quoique d'une manière ingénieuse et avec plus de soin, un peu obscurément, *obscuriusculè*. »[2]

Bruno lui-même avoue l'apparente ingratitude de cet Art. Plusieurs de ses traités[3] commencent par exhorter le lecteur à la patience et par l'encourager à poursuivre avec intrépidité. « Cet Art est pénible, mais non inaccessible ; il est pénible, parce que les dieux ont voulu que les meilleures choses fussent difficiles à atteindre, *Omnia quippe optima, velimus, nolimus, decreto Deorum in arduis esse sita.* »[4] Le Nolain est tellement persuadé de

[1] Voy. *Novum Organum*, l. II. Comp. DESCARTES, *Disc. de la Méth.* P. II.
[2] « *Ingenioso neque spernendo conatu,— operosius* » (MORHOFII *Polyhist.*, II, c. 5).
[3] Par exemple, *de Umbris idearum*, au commencement, en vers.
[4] *Cant. Circ.*, p. 206. Cfr. p. 335. « *Veram tamen qui ex Clavi magnâ,* » etc.

l'extrême utilité et de la rare profondeur de cette étude, qu'il félicite plus d'une fois le cardinal Cusa, Paracelse et Lefèvre d'Etaples d'avoir su en apprécier les mérites. Comme Charles Bouillé, il tient à honneur de passer pour lulliste, *pro summo habet honore ut lullianus appareat.*[1]

Nous n'avons pas à rappeler les éloges que les lullistes du XVII[e] siècle ont prodigués à Bruno et à la « route royale, » *via regia*,[2] dont il fut le second fondateur. En France, Jules Pacius, Pierre Grégoire de Toulouse, Claude Clément, Nicolas de Hauteville; en Espagne, Izquierdo, Arce de Herrera; en Allemagne, Alstedius et Athanase Kircher, placèrent à l'envi Lulle et Bruno soit à côté, soit au-dessus d'Aristote et de Ramus, les deux logiciens qui s'étaient disputé, au XVI[e] siècle, avec le Majorquain, « le sceptre de la dialectique et le trône de la méthode. » Entre les dédains de Bacon et l'enthousiasme de Kircher, [3] il y a un milieu, et l'on est heureux d'y rencontrer Leibnitz.[4] Ce grand homme, dans sa jeunesse, « ayant pris quelque plaisir à l'art de Lulle, » [5] avait composé un opuscule *de Arte combinatoriâ.* [6] Toute sa vie, Leibnitz chercha une langue universelle, une écriture hiéroglyphique qui contînt une espèce de calcul, de telle sorte que raisonner dans cette langue et calculer fussent une seule et

[1] P. 628.

[2] C'est l'épithète que donnent au lullisme le jésuite KNITTEL et le capucin IVES.

[3] Voy. HUET, *Vita sua,* p. 65. LEIBNITZ, *Collectan. etymolog.* P. I, p. 165.

[4] Voy. HEUMANN, *Acta philos.*, P. II.

[5] *Acta erudit.*, anni 1691, p. 63, où Leibnitz dit que cet écrit était une production de ses jeunes ans, « *in quibus aliqua interdum luxuriantis ingenii audacia laudatur.* »

[6] 1666. En 1690, cet ouvrage fut réédité à l'insu de Leibnitz.

même chose, et que les erreurs de calcul ne parussent pas plus évidentes que les erreurs de raisonnement. En méditant la composition de ce nouvel instrument, de ce télescope intellectuel, en combinant sa *Caractéristique* de l'esprit humain[1] il dut se souvenir sans cesse de l'alphabet des lullistes. « Les défectuosités » de cet alphabet ne lui échappaient pas; mais, continue-t-il, « *comme je ne méprise rien facilement*, j'ai trouvé quelque chose d'estimable encore dans l'art de Lulle. » Bien que « M. Descartes lui semble d'une tout autre profondeur, » Leibnitz loue l'arrangement général dans lequel les lullistes ont disposé les éléments de leur théorie, les *sujets*. Par cette méthode, dit-il, on apprend mieux à disserter à l'improviste qu'à acquérir la pleine connaissance d'un objet donné. Mais, comme le talent d'exposer ne lui paraît point ordinaire, ni à dédaigner, il se garde de rejeter toutes les doctrines de Lulle. Suivons un si bel exemple, et sans songer à redonner au monde des leçons d'une science qui le lasserait autant qu'elle le charmait et l'éblouissait autrefois, du moins « ne la méprisons pas facilement. »[2]

[1] *Opp.*, vol. VI, p. 303, éd. Dutens.

[2] « Je crois pouvoir affirmer, en en jugeant par sa logique, que les idées de Lulle (sur le Grand Art) ont beaucoup plus de justesse et de valeur qu'on ne leur en accorde ordinairement. » B. St.-Hilaire, *de la Logique d'Aristote*, II, p. 226.

4.

Bruno raconte quelque part[1], qu'attiré d'abord par les symboles et les emblèmes du lullisme, il vit de bonne heure, *adhuc puer*, sous ces signes plus ou moins ingénieux, une doctrine philosophique dont la profondeur avait échappé à Lulle même. L'étincelle[2] qui frappa son imagination, n'est-ce pas le point, la monade, l'atome, ce quelque chose dont toutes choses émanent, cet infini en raccourci, qu'il nomme le germe de l'immensité de l'univers? Bruno avance mille fois l'opinion que tout est contenu dans chaque objet, dans chaque idée; que d'une idée donnée, on peut dégager toutes les idées possibles; qu'enfin l'art de Lulle consiste précisément à tirer de telle notion toute autre notion, à combiner avec une conception isolée tout ce qui peut se concevoir en général.[3]

Il nous semble que cette remarque est essentielle, parce qu'elle montre que Bruno conserva, pour ainsi dire, la lettre du lullisme, et qu'il en changea l'esprit. Avant de faire voir en quoi il le modifia, répondons définitivement à la question que nous nous sommes déjà posée.

Qu'est-ce qui inspire à Bruno une si grande vénération pour Lulle?[4] Seul dans son temps, Lulle avait essayé

[1] Voy. p. 526, sq.
[2] « « *Modica favilla — sparsum semen,* » p. 527.
[3] P. 593.
[4] « Reductio, quantumvis incompta, tamen nihilominus *venerabilis,* » p. 664.

de réformer, de refondre la philosophie, sans l'appuyer sur la théologie, sans la soumettre à la théologie. Lulle avait voulu que la raison, au lieu de s'enchaîner d'abord à la foi, partît au contraire du doute, et cherchât à connaître et non à croire.[1] Lulle avait proposé à la philosophie pour but invariable la science universelle, un seul corps de doctrines qui embrassât tous les principes et tous les faits.[2] Lulle avait distingué soigneusement cette science universelle, de la science suprême qu'il considérait comme l'objet de la théologie, de la foi, de la vie future. Lulle avait recommandé la variété et la multiplicité des connaissances humaines, tout en désirant les ramener à l'unité. Il avait enseigné que l'intelligence, naturellement liée au temps et au mouvement, à tout ce qui se succède dans l'espace et dans la sphère des corps, devait tâcher d'approfondir la nature des choses matérielles. Lulle avait demandé qu'on cessât de développer le raisonnement aux dépens des autres facultés de l'âme, et qu'on cultivât la mémoire plutôt que les puissances mises en jeu par la scolastique, parce que c'est la mémoire qui fournit à l'intelligence des données positives pour bien penser, et à la volonté des directions sûres pour bien agir.[3] Lulle, enfin, avait entrepris une guerre de platonicien contre le péripatétisme et contre l'intolérance du moyen-âge. Tels sont, redisons-le, les premiers motifs de l'attachement que Bruno avait conçu pour Lulle et pour l'Art des Arts.[4]

[1] R. Lulli, *Ars brev.*, 7.
[2] Id., *Ars magn.*, procem.
[3] Id., *Princ. phil.*, 12. Cfr. Car. Bouilli, *de Intellectu*, c. VII, XIII et sqq.
[4] Bruno, p. 207 : « *Ars ista adjuvat omnes alias et ostendit viam et patefacit aditum ad inventiones alias plurimas.* »

Lulle lui-même, suivant Bruno, n'a pas connu toute l'importance de son Art;[1] il n'en a pas tiré tout le parti qu'il aurait pu et dû en tirer. C'est Bruno qui espère l'apprécier à sa juste valeur et lui procurer tout l'empire qu'il a droit d'exercer. « Vous verrez, dit-il au lecteur, que j'ai beaucoup ajouté aux préceptes de Lulle, quant à la facilité, à l'ordre, à la netteté et à l'application. J'y ai joint ce qui regarde la mémoire, faculté indispensable à ce genre d'études. J'ai complété enfin ce qui constitue la substance même de cet Art...» « J'ai réformé ce même Art pour ce qui concerne la multiplication et l'extension des formes, des nombres, des espèces, des raisons; j'ai supprimé les innombrables répétitions de Lulle, et toutes ces imaginations stériles dont il a rempli ses écrits. »[2] Ainsi, Bruno se considère, non-seulement comme le réformateur du lullisme, mais comme l'inventeur de plusieurs parties essentielles de cette méthode[3] qui, « entre ses mains, ne saurait passer pour un art d'histrion, *histrionica ars*. »[4]

On doit convenir, en effet, que Bruno a perfectionné le lullisme : il l'a simplifié et resserré, il l'a varié et étendu, il l'a épuré et complété.[5]

On sait que Lulle s'était proposé de créer une méthode propre à inventer tout ce que la science humaine

[1] « *Artem Lullii plus ferre momenti quam Lullius ipse viderit...,* » p. 252 « *Habet suum momentum et* (*ut magis proprie, licet etiam barbarius dicam*) *suam* importantiam, » p. 278. « *Omnia tandem contineri quidem, sed cœca et ipsi Lullio fortasse etiam occulta, vel minus considerata,* » p. 260, 242.

[2] P. 281. « *Nugax,* » p. 263.

[3] « *Jordanum non solum* auctorem, *sed et* frugi inventorem *testificabuntur.* » J. Regnault. « *Lullio inventori, mihi excultori,* » J. Brunus (p, 702).

[4] P. 205 et 206.

[5] « *Facilitas,—certitudo,—brevitas,* » p. 207, 253, 282, 401, 636, 665, 674.

est capable de découvrir et de déterminer sur chaque objet, tant en particulier qu'en général. Cette méthode devait se diviser en deux parties principales : la première devait faire connaître les procédés par lesquels notre esprit invente, dispose, met en ordre, réduit en système ; la seconde devait embrasser les objets eux-mêmes, tout ce qui avait été découvert et déterminé. Dans l'une et l'autre partie, on marquait les idées élémentaires, les divisions fondamentales, les principes de la théologie, de la métaphysique, de la physique, de l'éthique et de la dialectique. A la suite de ces classes, de ces groupes de notions venaient les attributs, soit absolus, soit relatifs, renfermés dans certains cercles, dans certains cadres, de manière qu'on pût rapprocher promptement les attributs des sujets, et arriver ainsi plus facilement à des *moyens-termes*. Ces cercles, au nombre de six, étaient concentriques. Deux cercles indiquaient les sujets, trois les attributs, et le dernier, cercle extrême et isolé, contenait les questions possibles. Le premier des cercles mobiles et fermés, c'est-à-dire le cercle le plus voisin du cercle extrême, était consacré aux neuf catégories essentielles des êtres. Le second s'occupait des neuf sortes d'attributs de l'être physique ; le troisième, des accidents de l'être moral, également partagés en neuf classes, neuf vertus et autant de vices ; le quatrième et le cinquième, des attributs des êtres à la fois physiques et métaphysiques, tant relatifs qu'absolus ; les attributs absolus distribués sous trois chefs, savoir : essence, unité et perfection ; les attributs relatifs, placés sous les chapitres définition, division et réunion (*collectio*). Quand on alliait aux sujets, de di-

verses manières, ces généralités d'attributs, *termini generalissimi prædicatorum*, l'on formait des propositions ou des axiomes, tout ensemble possibles et certains pour chaque objet, et l'on produisait un si grand nombre de modes de combinaison, « qu'on serait incapable de les noter au bout de mille ans, dût-on en noter chaque heure un million. » Il n'est pas indifférent toutefois, selon Lulle, d'associer tel sujet et tel attribut ; il importe d'observer dans ces synthèses les deux règles suivantes : [1] Il faut que le sujet comporte ou permette l'alliance de tel attribut ; il faut prendre l'expression qui désigne l'attribut, dans l'acception que veut le sujet. Enfin, ces cinq cercles, ainsi remplis de sujets et d'attributs, roulent tous sur le cercle général des questions,[2] appelé la clef de l'invention, parce qu'il mène à saisir la liaison des sujets avec les attributs.

Voilà les éléments du lullisme avant Bruno. Celui-ci enrichit la première partie, la partie touchant l'invention, la disposition, la liaison des sujets et des attributs, de trois branches qui sont comme autant de subdivisions de la même théorie.

I. Un *Alphabet*, contenant les plus simples des notions élémentaires, se composant de neuf lettres, B-K, qui signifient les neuf idées fondamentales. A chaque lettre correspond une certaine quantité d'attributs absolus et relatifs, ainsi qu'un nombre donné de questions possibles.

II. Un *Syllabaire*, *Syllabicum*, comprenant les diffé-

[1] « *Esse debere talia prædicata, qualia a suis subjectis permittantur. Verba prædicatorum esse intelligenda secundùm subjectam materiam.* »

[2] *Utrum, quid, de quo, quare, quantum, quale, quando, ubi, quomodo?* p. 607.



rentes espèces de liaisons entre les sujets et leurs attributs absolus ou relatifs.

III. Un *Dictionnaire*, *Lexicon*, réglant la liaison des jugements et leur transformation en propositions et en raisonnements de divers genres. Le syllabaire et le dictionnaire doivent offrir une riche moisson de solutions aux questions énoncées dans l'alphabet.[1]

La deuxième partie du lullisme, qui se rapporte aux découvertes et aux combinaisons mêmes, disons mieux, aux objets de la connaissance, Bruno la subdivise en sept parties :

A. *Problèmes.*
B. *Réponses.*
C. *Définitions.*
D. *Discours.*
E. *Développement de la connaissance.*
F. *Accroissement de la connaissance.*
G. *Eclaircissement de la connaissance.*

A ces additions, à ces corrections, Bruno joint enfin la mnémonique[2], qu'il considère tour à tour comme une théorie et une pratique. En tant que théorie, il la fait consister d'abord dans la recherche des moyens de gouverner l'imagination et la réflexion, *phantasiam et cogitationem*, les deux portes de la mémoire, l'une tournée vers le monde sensible, l'autre vers le monde intellectuel; ensuite il la charge du soin de saisir, de retenir et de rappeler les différents sujets ou lieux, *subjecta seu loci*, les attributs ou qualités, *adjecta*, et

[1] Voy., par ex., p. 182, 238, sqq. 606, sqq., 641, sqq.
[2] P. 688.

les images, *imagines*. En tant que pratique, il l'envisage tantôt relativement aux choses, tantôt relativement aux mots.

Quelquefois, à la vérité, Bruno donne au Grand Art une autre ordonnance. Il le divise toujours en deux parties, mais parfois il intitule l'une théorie, l'autre pratique.[1] La théorie alors est la méthode de cet Art et l'ensemble de ses principes, *ratio artis et principiorum*; la pratique, ce sont les préceptes qui guident dans l'application, *præcepta a quibus maxime proximeque operatio proficiscitur*. La théorie se compose, dans ce même cas, de trois ordres de considérations : directions à donner à l'imagination et à la réflexion, système des sujets ou lieux, table des attributs et des images. La pratique se réduit aux mesures à prendre pour former et la mémoire des choses, et la mémoire des mots.

En comparant ce que tente Bruno avec ce que Lulle avait accompli ou proposé, on se convaincra que Bruno a réellement perfectionné le lullisme.[2] On s'en persuade plus aisément en ouvrant les livres qu'il y a consacrés. On y remarque, dès le premier coup d'œil, une incontestable supériorité et un progrès sensible. Partout, Bruno se montre attentif à développer d'autres facultés encore que la mémoire et à considérer les problèmes de la logique dans leurs rapports avec l'étude générale de l'âme et de l'esprit humain.[3] Partout il s'efforce d'analyser les notions, les faits intellec-

[1] Telle est la marche que Bruno suit dans le *Cantus Circæus*.

[2] « *Perfecimus — ditavimus — complevimus,* » p. 263, 697, 701.

[3] « *Judicium exacuunt, — judicii actus, — ad omnes animi dispositiones comparandas, habitusque perficiendos accomodatus — rationis — sanæ mentis — sensus internos,* — » p. 206, 207, 531-544, 556, 57, 600, 636, 37.

tuels, plutôt que de définir les mots seulement et d'expliquer le langage. Lorsqu'il définit, il ne reproduit pas les tautologies de Lulle, mais il cherche à déduire systématiquement toutes les pensées et à les éclairer par l'idée suprême de l'Etre des êtres, par l'idée d'intelligence, par celles de l'infini et de l'unité. Quoiqu'il dénombre plus souvent qu'il n'analyse, quoiqu'il affirme plus souvent qu'il ne démontre, le lulliste de Nola s'élève au-dessus de tous les autres partisans de Lulle, au-dessus de Lulle même, par une connaissance plus profonde de la nature et de l'histoire, par un commerce plus intime avec Salomon, Aristote, Saint-Augustin, la Kabbale, par une tendance constante à ramener la science à ses principes les plus élevés, aux principes universels et nécessaires. Bruno a éliminé du lullisme une foule d'éléments hétérogènes [1]; il a séparé, plus nettement que Lulle n'avait osé le faire, la philosophie de la théologie; il a su opposer plus énergiquement la raison à l'autorité, et, bien que fermement convaincu de la vérité objective de nos idées, il a su douter plus méthodiquement. Partout, enfin, il apparaît supérieur à Lulle et aux lullistes, par l'esprit, par les lumières, par le savoir, par le génie.

La doctrine, d'ailleurs, que Bruno s'est attaché à faire revivre, et dont, plus tard, on verra mieux encore les liens avec sa philosophie propre, avec ce qu'on a nommé le *brunisme*, cette doctrine, à quelques variations près, est la même dans les ouvrages dont nous avons mentionné les titres précédemment. Ces ouvrages sont autant d'aspects divers d'une même contrée.

[1] « *Frugalem reddidimus,* » p. 263.

Q'uon examine rapidement le contenu des écrits lullistes de Bruno. Dans la *Compendiosa architectura*,[1] il s'agit de montrer la possibilité d'un art simple et succinct, par lequel toutes les notions se réduisent aisément à une seule notion, par lequel tous les éléments de la connaissance se coordonnent régulièrement entre eux et se subordonnènt nécessairement à une connaissance suprême, celle de l'être; par lequel enfin se fonde et s'élève l'édifice de la science. Un alphabet, un syllabaire, un dictionnaire, voilà les trois moyens, les trois degrés de cette sorte de construction intellectuelle que Bruno appelle une « architecture économique. »

Dans le *Chant de Circé*, *Cantus Circæus*,[2] ouvrage qui dut fixer l'attention publique par la singularité de son titre,[3] il est question de marquer les rapports de la mémoire avec le jugement, avec « la judiciaire, *judiciaria*, » les rapports de la mnémonique avec la dialectique; puis de réunir les régles pour gouverner les facultés dont la mémoire dépend, l'imagination et la réflexion; enfin, de tracer les lois à suivre pour une savante combinaison des sujets avec

[1] De Compendiosa architectura et complemento artis Lullii. *Ad illustr. D. D. Johannem Morum*. Par. 1582. 12 (p. 235–285, éd. Gfrœrer).

[2] Cantus circæus *ad memoriæ praxin ordinatus. Ad Henricum d'Angoulesme*. Par. 1582. 8 (p. 179–235, éd. Gfrœrer).

[3] Ce titre ne manquait pas pourtant d'à-propos. Voy. de l'Etoile I, p. 221. Le sceptique Sanchez (Voy. P. I, p. 70) a aussi comparé la Dialectique à la fameuse fille du soleil : « Elle changea, dit-il, les dialecticiens vulgaires en ânes, *in asinos eos convertit*,» (*Quod nihil scitur*, etc., p. 86, 87); c'est une allusion au pont-aux-ânes de Buridan, et en général aux machines et aux figures de raisonnement inventées par Guillaume de Soissons, Pierre l'Espagnol et d'autres scolastiques (Voy. P. I, p. 43). Bruno va plus loin que Sanchez : il assimile les philosophes, ses adversaires, à des mulets : *non sunt equi nec asini, et ruditum cum hinnitu mixtum habent* (p. 195, sq.). Cfr. *Cabala del cavallo Pegaseo*, etc., P. II, p. 107, sqq.

les attributs, et pour la culture durable de la mémoire, soit réelle, soit verbale. Toutes ces opérations, qui semblent au philosophe presque miraculeuses, sont égalées aux chants de la magicienne et aux prodiges opérés par ces chants. Tout le travail intellectuel, jusque dans les caprices inexplicables de la mémoire, ressemble aussi bien que l'activité mystérieuse de la nature physique, à la magie célébrée par les poètes; et, comme la magie, la pensée obéit aux ordres secrets, mais immuables, d'une puissance souveraine et invisible.[1]

Dans les *Ombres des Idées*, *Umbris Idearum*,[2] dont la partie polémique, remarquable par une modération peu ordinaire à Bruno, est également dirigée contre les faux dialecticiens, ceux qui s'acharnent à des mots vides de sens,[3] c'est encore le lien de la logique avec la mé-

[1] Voy. *Opp. ital.* II, p. 309, sq.

[2] De Umbris idearum *implicantibus artem quærendi, inveniendi, judicandi, ordinandi et applicandi, ad internam scripturam et non vulgares per memoriam operationes explicatis. Ad Henricum III.* Par. 1582. 8 (p. 285-413, éd. Gfrœrer). Ce titre, qui a tant piqué la curiosité des bibliographes, a peut-être été suggéré à l'auteur par Chicus Æsculanus. Celui-ci, dans son commentaire *in Sphæram*, allègue un ouvrage attribué à Salomon et intitulé *de Umbris idearum*. Gabriel Naudé, pour expliquer cette étrange citation, ajoute que Chicus «avoit la teste mal timbrée» (*Apologie*, etc., p. 344). Quant à Bruno, il en appelle plusieurs fois, dans cet écrit, «au plus sage des Hébreux;» il fait une mention particulière de ce passage : *Sub* Umbra *illius, quem desideraveram, sedi;* il cite même (*de numero et figura*, c. XI) le *de Umbris* de Salomon.

[3] «Ces ombres des Idées, dit Bruno dans le *Candelajo*, épouvantent les bêtes; et, comme si elles étaient autant de diables à la Dante, elles font reculer d'effroi tous les ânes, *come fossero diavoli danteschi*» (*Epist. dedic.*). La théorie des Idées est ardue, et la plupart des hommes sont paresseux et charnels, dit encore Bruno, cette fois d'accord avec François de Sales, qui nommait aussi la chair une ânesse. Les philosophes en crédit, combattus dans le *de Umbris*, ces *asini qui lenti properant ad venandum*, sont semblables à Midas, du moins par les oreilles, *auricula:* voilà ce que l'auteur confie à son critique, dans l'une des trois pièces en vers qui ouvrent ce volume. Le critique, *judex sobrius*, *aptus judex*, y porte le nom d'un sorcier, Merlin; circonstance qui, probablement, doit rendre attentif à l'affinité du *de Umbris* avec le *Chant de Circé*.

taphysique, c'est encore le rôle de la mnémonique dans la génération artificielle des conceptions et dans l'économie générale et méthodique de la science; en un mot, c'est encore le lullisme qu'on est invité à étudier. La science s'occupe, soit de mots, soit de choses; la dialectique s'occupe de mots, la physique de choses; mais les choses sont aussi bien que les mots, des ombres, des reflets d'idées.[1] Les idées, les conceptions divines, tels sont les êtres véritables, êtres réels, parce qu'ils sont stables, êtres universels et éternels, parce qu'ils sont infinis, êtres en soi et par soi, et par conséquent de tout lieu et de tout temps, partout et toujours nécessaires, supérieurs et indispensables à la fois à la volonté de l'homme, ainsi qu'à son entendement. Quiconque étudie les formes du langage humain à la clarté des idées, étudie des objets dignes de la plus profonde méditation. Quiconque, guidé et éclairé par les idées, retient et reproduit ces formes, est en possession de l'image nette et du sens réel des choses, et a le pouvoir de ramener sous l'œil de l'intelligence, et l'âme et le corps des vérités. On ne connaît ce qui est, qu'en contemplant ce qui a été et ce qui sera, les causes des choses et leurs fins. L'aveugle seul ose taxer les idées de songes et de monstres,

Le lecteur aussi est averti, dans ces mêmes vers, qu'il faut boire avec tempérance dans la coupe de la sagesse, *Sophiæ*, et que, pour voyager sûrement dans le labyrinthe de la science, il importe de ne pas perdre le fil offert par cette même sagesse. La devise du livre, *protestatio*, qui joue sur le mot d'ombre, indique la classe de lecteurs à laquelle Bruno désire s'adresser, *docti*, et non pas *inepti :*

Umbra profunda sumus, ne nos vexetis, inepti.
Non vos, sed doctos tam grave quærit opus.

[1] P. 588.

somnia vel monstra.[1] Les idées sont la vraie lumière; si elles pouvaient cesser d'exister, les copies du vrai et du bien, que les sens et la raison nous révèlent hors de nous et en nous, ne seraient plus aperçues, le monde deviendrait insaisissable à la fois et inconcevable. Mais si ce monde est un immense recueil de signes, de traits, de figures; si la création est une simple copie, la copie d'un tableau idéal, alors l'univers est une œuvre pleine d'expression, un alphabet, un syllabaire, un dictionnaire, un livre symbolique, mais vivant. Deux sortes d'écriture dès lors, l'une intérieure, l'autre extérieure.[2] En me représentant en moi-même, par l'écriture intérieure, ce que l'univers représente au dehors par l'écriture extérieure, je conçois, je vois ce que l'esprit a gravé dans la nature, je m'élève jusqu'à l'idée même. Lorsque je recueille les traces de l'idée, les ombres de l'esprit, lorsque je réunis ces caractères de l'écriture extérieure pour les transcrire dans mon intelligence, pour les transformer en caractères de l'écriture intérieure, j'exerce ma pensée, volontairement ou à mon insu, sous l'empire de cette croyance instinctive que la vie de l'univers et celle de l'esprit humain constituent un seul et même principe, émanent et s'animent d'un seul et même être.... Voilà le fondement sur lequel

[1] P. 299, où les idées sont aussi définies *la nature des choses,* et les ombres des idées *ce qui est conforme à la nature des choses.*

[2] La comparaison du monde avec un ouvrage écrit ou imprimé, et celle de la pensée avec le travail typographique, étaient familières au XVI[e] siècle, et devaient se présenter naturellement à une époque où l'on commençait à mettre le livre de la nature à côté des Saintes-Ecritures, et où l'on n'était pas encore revenu de la surprise causée par la merveilleuse invention de l'imprimerie (Voy. P. I, 70, 240, 347).

Bruno établit la théorie des ombres et des idées, ou plutôt la théorie de leur identité, identité aussi complète que celle de l'ombre et du corps. A cette doctrine platonicienne [1] se rattache ensuite un exposé des objets de la connaissance, des formes et des modes de la connaissance, de la manière dont ces modes et ces formes se développent et se fixent, enfin une appréciation de l'instrument de la connaissance, que Bruno penche à restreindre à la mémoire.

Ce sont les secours que prête ou que reçoit la mémoire, ce sont les signes mnémoniques, *sigilla*, symboles ou marques distinctives de certains groupes de notions, de certaines familles ou alliances de pensées, comme un champ, une chaîne, un arbre, une forêt, qui forment le sujet de l'*Explication des trente sceaux*.[2] Le sceau des sceaux, *sigillus sigillorum*, si essentiel à l'Art des Arts, *ars artium*, sert à distribuer, à classer les conceptions élémentaires, à signaler les précautions qu'il faut prendre pour l'usage de ces conceptions, à délivrer l'esprit des habitudes funestes qu'il contracte dans son commerce avec la matière. Les développements de notre intelligence, correspondant aux conceptions primitives, sont réduits au nombre de quatre : l'amour, l'art, le savoir exact [3] et la magie.[4] A ces quatre mobiles se rapportent

[1] Pour Platon, l'univers tout entier n'est qu'une ombre de la verité, c'est-à-dire de la sphère des idées. C'est le «Platon hébraïsant,» Philon, qui emploie le plus souvent le mot d'ombre, σκιὰ (par exemple, *Alleg. leg.* III, 31, 32). Plotin préfère à *ombre* le terme d'image ou fantôme, εἴδωλον.

[2] EXPLICATIO TRIGINTA SIGILLORUM *ad omnium scientiarum et artium inventionem, dispositionem et memoriam.* Lond. 1583 (?), précédé de *Recens et completa ars reminiscendi et in phantastico campo exarandi.*

[3] *Mathesis*, sciences positives, rigoureuses, et particulièrement les mathémathiques.

[4] Sciences naturelles, physiques. Voy. P. I, p. 341, sq.

quatre objets extérieurs : la lumière, la figure, la forme ; quatre points de vue : le premier métaphysique, le second moral, le troisième logique, le quatrième physique.

Dans le traité *de Lampade combinatoria*, [1] Bruno ne fait qu'éclaircir les problèmes déjà agités dans le traité *de compendiosa Architectura*, s'attachant toutefois à appliquer avec plus de soin l'art de Lulle aux ressources de la parole, au mécanisme de l'argumentation, aux moyens de décrire chaque sujet donné et de discuter tous les points possibles.

Dans le traité *de Lampade venatoria logicorum*, [2] cette même matière est présentée sous l'image d'une chasse, d'une exploration à main armée, *progressus, venatio*. [3]

Dans le traité *de la Composition des images, des signes et des idées*, [4] l'auteur décrit de nouveau les trois phases que parcourt la connaissance, et qui sont : l'image qui nous frappe, le signe que nous y attachons ou qu'elle nous fournit, et l'idée que le signe éveille et que l'image suppose ou amène. Il considère la nature

[1] DE LAMPADE COMBINATORIA LULLIANA. *Ad infinitas propositiones et media invenienda ad dicendum et argumentandum juxta modum habitus, quo saltem quispiam de quocumque subjecto descriptivam quandam et qualemcunque quid nominis habeat rationem.* Viteberg. 1587. 8° (p. 621-703, éd. Gfrœrer).

[2] DE PROGRESSU ET LAMPADE VENATORIA LOGICORUM. *Ad prompte atque copiose de quocumque proposito problemato disputandum.* Viteb. 1587. 8° (p. 703-770, éd. Gfrœrer),

[3] Comparez, sur ces termes empruntés aux anciens, P. II, p. 123. Dans le *de Specierum scrutinio et lampade combinatoria Lullii* (Prag. 1588. 8°), Bruno ne donne qu'un abrégé des deux volumes précédents.

[4] DE IMAGINUM, SIGNORUM ET IDEARUM COMPOSITIONE, *ad omnia intentionum, dispositionum et memoriæ genera libri tres.* Frcf. 1591. 8.

comme le miroir où l'ombre de la divinité se réfléchit et se projette;[1] et néanmoins il croit qu'elle contient l'idée à l'état de substance.[2] Aussi reconnaît-il à l'esprit humain la faculté d'induire des signes, des traces imprimées par Dieu même, à la constitution de la nature et aux réelles qualités des objets. Bruno n'hésite pas à affirmer que former des pensées et des discours au moyen des signes empruntés au monde extérieur, c'est dérouler le tableau même de la réalité et s'exercer dans les limites de la vérité. Il suffit de se conformer à la nature pour demeurer dans le vrai. La nature opère sur peu de matériaux, mais elle les arrange et les combine de bien des manières; elle les met en œuvre en ajoutant ici, en retranchant là, en modifiant ailleurs d'une façon quelconque.[3] L'homme est en état de l'imiter déjà par le calcul, c'est-à-dire en reconnaissant que l'unité est unité, que l'unité n'est pas dualité, et que un ajouté à deux fait trois. Cette opération arithmétique est une image fidèle de l'activité logique, laquelle n'est autre chose qu'un calcul mental appliqué aux objets de la connaissance. Touchant ces objets, chaque mouve-

[1] L'emblème du miroir, *speculum*, *κατόπτρον*, semble avoir passé de la philosophie platonicienne dans les doctrines hébraïques et chrétiennes, à Philon (*de Vita cont.*, 10) et à saint Paul (1 Cor. XIII, 12).

[2] L'idée, dit Bruno, est antérieure à la nature, *ante naturalia;* elle apparaît dans la nature, *in naturalibus,* comme vestige, comme forme; elle se manifeste dans l'homme, dans la sphère de la connaissance et de l'action humaine, comme raison et comme intention. L'idée est cause et fin des choses; la forme, ce sont les choses mêmes; après l'idée et la forme se placent les ombres des idées, lesquelles viennent *ab ipsis rebus seu post res.* Les choses, considérées en elles-mêmes, sont ou ce qui est, *res,* ou ce qui convient et appartient aux choses, les signes, les qualités, les attributs, *signa, indicationes,* distinction qui revient à celle de substance et de modes. Voilà pourquoi Bruno semble autorisé à dire que la nature contient l'idée l'état de substance.

[3] Voy. P. II, p. 143.

ment de notre esprit peut s'envisager comme une représentation, en tout ou en partie sensible, *phantasia*. Nous ne pouvons rien connaître sans le concours de l'intuition, sans la présence de certaines copies, *phantasmata*, de certains signes, aliment de la pensée qui les compare, et qui, en les associant, les multiplie à l'infini. Cependant on se tromperait en n'accordant à notre âme qu'une capacité purement passive, une simple réceptivité. Elle possède, aussi bien que l'âme du monde, une lumière propre, une substance spirituelle, essentiellement distincte de la lumière physique, un instinct divin, un sens intérieur et sublime. Grâce à cette faculté extraordinaire, nous nous représentons ce qui est absent et même ce qui n'existe point, et nous percevons jusque dans le rêve les formes et les couleurs des objets sensibles. Par elle, nous nous emparons d'un monde invisible, [1] où des milliers de figures se succèdent et se remplacent sans jamais se confondre ni se ressembler toujours. Par elle, nous sommes en mesure de créer à chaque instant de nouveaux objets et de développer des horizons inattendus. L'auxiliaire indispensable de cette brillante puissance, qui imite Circé plutôt que la nature et qui est comparée à Protée par Bruno même, c'est la mémoire, *retentiva facultas*, entrepôt toujours ouvert à toutes les voies de la connaissance, magasin incessamment rempli des productions du monde interne comme du monde externe. Assister la mémoire,

[1] Il est clair que Bruno décrit, dans le Ier livre de ce traité (qui en compte trois), non pas tant la raison du philosophe que l'imagination du poète, deux facultés qu'il ne distingue pas assez (Voy. P. II, p. 6, 7). Aussi appelle-t-il parfois cette impérieuse alliée de la mémoire, *spiritum phantasticum*.

c'est donc venir en aide à l'âme tout entière, et Bruno l'essaie dans plusieurs chapitres du *Grand Art*, au moyen d'une suite de dessins symboliques, distingués par des termes usités parmi les lullistes, tels que vestibule, *atrium*, couche, *cubile*, champ, *campus*, cour, *curia*, noms qui doivent signifier, pour ainsi dire, les avenues et les portes de l'esprit, c'est-à-dire nos premières connaissances, nos connaissances les plus répandues, les plus usuelles.

Enfin, dans deux ouvrages publiés après sa mort, Bruno réunit encore les deux extrémités de son lullisme. Dans l'un, espèce de vocabulaire philosophique, intitulé: *Summa terminorum metaphysicorum*, [1] il définit les abstractions les plus hautes et les plus subtiles de sa métaphysique, déduites de la notion d'être ou de substance.[2] Dans l'autre, intitulé *Artificium perorandi*,[3] livre autrefois dicté aux étudiants de Wittemberg, il rassemble et explique les règles de l'art oratoire, les principes de sa rhétorique. Ce qui caractérise également ces écrits posthumes, c'est qu'ils ne sont souvent autre chose qu'un commentaire d'Aristote. Dans l'*Artificium perorandi*, Bruno convient qu'il prend pour guide et propose pour maître d'éloquence le précepteur

[1] SUMMA TERMINORUM METAPHYSICORUM, Marp. 1608. 8°. Une première édition parut en 1595, in-4°, à Zurich. Dans l'édition de Marboug, le traité de Bruno est accompagné de l'opuscule attribué à saint Athanase, *de Definitionibus*, d'un livre de Rod. Goclenius, *Terminorum quorumdam explicatio*, enfin de sept chapitres de saint Thomas d'Aquin, *de Ente et essentia*. Un tel voisinage a dû puissamment recommander l'ouvrage de Bruno dans les universités protestantes [p. 413-517, éd. Gfr.].

[2] C'est pourquoi le titre porte aussi, dans l'édition de Marbourg, *praxis descensus, seu explicatio entis* (émanation, évolution de l'être).

[3] ARTIFICIUM PERORANDI, Frcf. 1612. 8°, avec l'Introduction d'Alstedius (p. 10-21); éd. Gfr. p. 113-179.

d'Alexandre,[1] en même temps qu'il cherche à combler les lacunes que « les codes » de ce dernier lui semblent présenter.[2] Le *Summa terminorum metaphysicorum* a été évidemment conçu sous l'influence d'un retour peut-être involontaire au péripatétisme, de même qu'il a dû servir à Christian Wolff pour l'ordonnance de son *Ontologie*. Le philosophe italien établit, en effet, comme Aristote avait fait au livre V de sa *Métaphysique*,[3] une série de définitions, de distinctions plus réelles que verbales, ou plutôt les significations que recevaient, dans les principales écoles comme dans la doctrine nolaine, les expressions essentielles à la philosophie dite première, πρώτη, *prima*, expressions relatives, tantôt à l'existence, tantôt à la science. Aristote discerne habilement ce qui regarde l'être de ce qui touche le connaître; il s'attache à traiter séparément de la nature fondamentale des choses et de la constitution de l'intelligence ou de l'organisation de la connaissance; aussi n'admet-il que trente notions dans le célèbre catalogue de ses définitions ontologiques. Bruno qui, par système, allie l'être et le savoir,[4] l'objet de la science et le sujet

[1] Ici du moins, il n'y a point lieu de répéter ces paroles de Bayle : « Brunus se figure ridiculement que tout ce qu'il dit s'éloigne des hypothèses des péripatéticiens. »

[2] Ce complément constitue la II[e] partie *de Elocutione* (p. 156-178), où Bruno s'efforce d'adapter les préceptes de Lulle à ceux d'Aristote, mais où il soutient aussi que « la grande rhétorique consiste non pas dans les règles, mais dans le génie même des orateurs, *in ipsis oratoribus*. »

[3] Voy. M. F. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. I, p. 111, sqq. M. Ch. Michelet, *Examen critique de la métaphysique d'Aristote*, p. 150, sqq. L'ouvrage de Bruno mériterait aussi le titre que porte le livre V de la *Métaphysique*, περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων, *de iis quæ multifariam dicuntur*, des différentes acceptions des termes philosophiques.

[4] La connaissance, comme la volonté, est, aux yeux de Bruno, une forme d'existence, un état ou une partie de l'être : l'être est le tout, la substance est susceptible de tous les états.

qui sait, compose sa liste de cinquante-deux termes.[1] Ces cinquante-deux déterminations de l'être, *tituli vel nomina*, il les applique successivement à un triple ordre de choses:[2] à Dieu, être qui est; à l'esprit, être qui connaît; à l'amour ou âme du monde, être qui vit. L'être[3] qui, en soi, est unité, constitue, à travers ces trois sphères, une véritable triade.[4] C'est ainsi, à peu près, que le philosophe dont les écoles allemandes ont reçu le premier enseignement systématique, divisa la métaphysique. Suivant Wolff, l'ontologie, étude dont le titre avait été imaginé par le cartésien Clauberg, s'occupe de l'essence et de l'existence de l'être, *de essentiu et existentia Entis*;[5] mais ses grandes divisions, ses dispositions fondamentales se retrouvent nécessairement dans l'étude des trois classes d'êtres qui forment l'universalité des existences, Dieu, l'âme, le monde. L'ontologie serait donc la base rationnelle, abstraite et non expéri-

[1] Voici les termes qui, suivant Aristote, méritent d'être rigoureusement précisés: principe, cause, élément, nature, nécessité, unité, être, substance, identité, opposition, priorité et postériorité, puissance, quantité, qualité, relation, perfection, limite, indépendance, disposition, habitude, affection, privation, possession, descendance, partie et tout, mutilation, genre, fausseté, accident.

Les expressions déterminées ou expliquées par Bruno sont les suivantes: substance, vérité, bonté, unité, principe, cause, élément, matière, quantité, qualité, puissance, acte, perfection, connaissance, volonté, relation, action et passion, donner et recevoir (spontanéité et réceptivité), possession, moyen, instrument, fin, contrariété et opposition, intention, conception, nom, ordre, priorité et postériorité, simultanéité, identité, diversité et différence, propriété. genre, espèce, indépendance, dépendance mouvement, limite, nécessité, lieu, temps, situation, comparaison, compréhension, autorité, foi, évidence.

[2] *Applicatio entis; Deus seu mens; Intellectus seu idea; Amor seu anima mundi.*

[3] Voy. sur cet ἓν ou τι, TENNEMANN, *Système de la philos. platon.*, II, p. 291 (en allem.).

[4] P. 495, éd. Gfr.

[5] Voy. *Philosophia prima, sive* ONTOLOGIA, Frcf. 4°. 1730. Sect. II.

mentale, de la théologie, de la psychologie et de la cosmologie. Nul n'ignore quelle fortune a faite cette manière de partager la haute science, même après la révolution opérée par Kant, et non-seulement en Allemagne, mais en Europe.[1] Personne ne s'est aperçu qu'elle avait été préparée par un ouvrage de Bruno, plusieurs fois imprimé dans le nord, entre autres à Marbourg, plus d'un siècle avant que l'éminent disciple de Leibnitz vînt implorer la protection du landgrave de Hesse.[2]

Concluons, après cette rapide analyse des écrits où Bruno cherche vainement à rajeunir le lullisme, qu'on a eu tort de nommer ces écrits les ouvrages *exotériques* de Bruno, son enseignement public, et de les opposer aux volumes consacrés à sa cosmologie, à sa théologie, volumes considérés en ce cas comme ses ouvrages *ésotériques*, comme sa doctrine secrète et réservée aux seuls initiés, c'est-à-dire à quelques disciples jusqu'à présent inconnus. Le lullisme qu'Adelung appelle, avec quelque apparence de raison, la marotte du Nolain,[3] n'est jamais entièrement séparé de la métaphysique de

[1] De nos jours encore on trouve, dans la plupart des livres élémentaires des métaphysiciens allemands, cette même division et souvent les mêmes définitions. Les notions qu'on y détermine ordinairement sont celles-ci : chose, possible et impossible, nécessaire et contingent, essence, matière et forme, existence et réalité, espace et temps, substance et accident, fondement et fondé, cause et effet, force et action mutuelle, quantité, qualité, unité, vérité, perfection, fini et infini ou absolu.

[2] Voy. P. I, p. 364. P. II, p. 130, note 2.

[3] Le terme de *marotte* est une preuve de modération chez un auteur du XVIII[e] siècle, où le *schématisme* de Lulle, comme Kant s'exprime, était généralement appelé le *nullisme*.

Dum lapidem quæris, Lulli, quem quærere nulli
Profuit, haud Lullus, sed mihi Nullus eris.

CAR. UTENHOVIUS.

Bruno, ni de sa physique ou de sa morale : il est l'introduction des diverses parties de son système, leur enveloppe, leur cortége et parfois leur écueil. Dans les traités dont nous venons d'extraire les passages qui nous ont semblé les plus intéressants ou les plus caractéristiques, c'est le lullisme qui prédomine; mais il y sert en même temps à exposer les opinions de Bruno sur le monde, sur l'homme et sur Dieu. Il nous reste encore à décrire deux productions où ces opinions apparaissent en quelque sorte sur le premier plan, et où le lullisme ne se trouve qu'en sous-ordre.

5.

DE MINIMO, DE MAXIMO.

A.

Ces deux écrits qui passent depuis longtems [1] pour une des sources du système de Leibnitz, mais qui attestent plus visiblement l'influence avouée du cardinal Cusa, [2] se tiennent comme les moitiés d'un tout. Ils ont été publiés la même année, ils sont composés en vers héroïques d'une facture qui accuse la précipitation et même un dédain choquant des règles de la prosodie; ils sont divisés en chapitres rhythmés dont chacun est suivi

[1] Voy. P. I, p. 268. On sait que Fermat s'occupait aussi de *minimis* et *maximis*.

[2] Nic. Cusanus, *de docta Ignorantia*, l. I, c. 1-3.

d'un commentaire en prose; ils présentent enfin un mélange, plus singulier qu'agréable, d'abstractions raffinées et d'élans poétiques,[1] où la métaphysique se confond tour à tour avec les mathématiques, la physique, la dialectique, et répand en même temps sur ces diverses branches du savoir les douces teintes du sentiment religieux. Dans l'un et l'autre poème se rencontrent maints passages peut-être impossibles à analyser, et si difficiles à comprendre que Brucker les juge plus obscurs que la noire nuit, *atra nocte obscuriores*. Les annotations, comme le texte, sont déparées par de nombreuses fautes de goût. L'auteur joue sans cesse non-seulement sur certaines expressions, mais sur les figures géométriques, la ligne, l'angle, le triangle, le cercle, sur leurs propriétés apparentes ou occultes, sur les nombres et leurs qualités. Il transporte, par l'allé-

[1] Dès le début, par exemple, l'invocation au flambeau de la nature et de la vie, au soleil :

« O tu qui flammas mortali in corde perennes
» Succendis, pectusque meum consurgere tanto
» Lumine jussisti tantoque calescere ab igne, etc. »
[*De Exist. minimi*, v. 14, sqq.]

Dans ces lignes, ainsi qu'au chap. II, l. 1, où l'auteur parle également de la tâche qu'il s'est proposée :

« At mihi sufficit rerum pro pondere lucem
» Adpetere, et templum solido ex adamante futurum
» Erigere in seclum,... etc. »

on rencontre des sentiments qui rappellent ceux dont Ronsard, « en un transport d'amour platonique et séraphique, » laissa un noble témoignage dans la strophe suivante :

« Je veux brûler, pour m'élever aux cieux,
» Tout l'imparfait de mon écorce humaine,
» M'éternisant comme le fils d'Alcmène,
» Qui tout en feu s'assit entre les dieux. »

Voy. aussi P. I, p. 214, sq.

gorie et la kabbale, ces notions qui sont la base de la plus rigoureuse des sciences, à la morale aussi bien qu'à la philosophie spéculative. La mythologie vient en aide à ses hypothèses et à ses hymnes; là où elle n'est pas employée à prouver, [1] elle sert à embellir, à varier. L'érudition lui prodigue ses richesses, surtout alors qu'il passe en revue les opinions philosophiques des anciens. [2] L'histoire des mathématiques est mise à profit d'une façon originale; Euclide [3] est invoqué et Copernic loué avec une vive admiration; les mathématiques elles-mêmes sont exaltées comme le symbole le plus précis de la nature divine, comme la connaissance la plus pure et la plus certaine, comme la science la plus analogue à la science de Dieu. [4] Ajoutez à cet enthousiasme de poète et de savant la verve du polémiste, le langage passionné de l'anti-scolastique, « ennemi de ces grammairiens qui ont inondé d'un déluge de mots stériles l'empire de la

[1] On lit dans l'*Odyssée* que les dieux dînent chez les Ethiopiens. Bruno imagine qu'il faut entendre par Ethiopiens les planètes opaques et les substances aquatiques; par dieux, les étoiles brillantes et les substances ignées (*de Monade*, p. 160).

[2] Les opinions de Pythagore et des Eléates reçoivent souvent une application ingénieuse. Voy., par ex., *de Monade*, l. I, ch. 6-8, où sont examinées les hypothèses touchant l'espace, *de Locatione*.

[3] *De Minimo*, p. 104 :

« Hic ego te Euclidem appello, tua respice fata,
» Respice quos habeat autores principiorum
» Qui doctè usque adeo canones submultiplicerunt. »

De Innumerabilibus, p. 327 :

« Hic ego te appello, veneranda prædite mente,
» Ingenium cujus obscuri infamia secli
» Non tetigit, et vox non est suppressa strepenti
» Murmure stultorum, generose Copernice, etc. »

[4] « *Sic è mathematicis ad profundiorum naturalium speculationem, et diviniorum contemplationem adspiramus* » (*de Minimo*, p. 134).

philosophie, et qui menacent de renverser le temple de la sagesse. »[1] Ajoutez-y encore le zèle du partisan de l'unité absolue, appliqué à accorder les monades avec les atomes, à concilier Platon, Pythagore, « l'aïeul de Samos, *Samius parens*, » avec Démocrite, avec Epicure,[2] avec le « profond et docte Lucrèce ; « vous concevrez comment, dans ces ouvrages aussi, la sagacité, la pénétration, le jugement, une vaste instruction, une imagination brillante, un talent exercé peuvent tourner à la subtilité, au vague, à une mystique exaltation, aux plus bizarres caprices, et souvent se perdre dans des recherches puériles et dans un orgueil frivole.[3] *Theatrum phantasiarum*, dit, et non sans regret, le « bénévole » Heumann.

Toutefois, le sujet de ces écrits est clair et a été nettement indiqué par l'auteur lui-même, qui les envisageait comme une trilogie métaphysique. Trois titres distincts, savoir : I, *de Minimo, Magno et Mensura*, II, *de Monade, Numero et Figura*, III, *de Immenso, Innumerabilibus et Infigurabili Universo*, tels sont les termes par lequels Bruno désigne l'objet éternel des mathématiques. Les mathématiques, et avec elles toute la science hnmaine, partent de ce qu'il y a de moins grand, le

[1] *De Min.*, l. I, v. 128, sq.; *de Mon.* p. 399. Rappelons que Bruno comprenait sous le titre de grammairien, titre si noblement porté dans l'antiquité, à la fois les péripatéticiens de l'Ecole et les critiques qui le gourmandaient ou le raillaient sur ses solécismes et ses barbarismes.

[2] Il consacre à Leucippe un de ses *campi*, à Démocrite une de ses *areæ*; il donne au lecteur ce conseil :

Altam
Accipito docti rationem mente Lucretî (*de Min.*, p. 37).

[3] *Act philos.*, P. IX, p. 437. Heumann applique aussi à Bruno (p. 899) ce mot connu : « *Habet ingenium ut octo, eloquentiam ut quinque, judicium ut duo*, c'est-à-dire, il possède quatre fois plus d'imagination que de bon sens.»

Minimum ou le point, l'unité ou la *Monade*, chose incommensurable et indivisible, en vertu de sa nature autant que par sa petitesse; de là elles passent aux grandeurs mesurables et décomposables, à l'ordre des choses déterminées et limitées, aux nombres et aux figures; enfin elles s'élèvent à ce qui est incommensurable à force de grandeur, à ce qui est sans nombre, sans figure, à l'immensité de l'univers. L'infiniment petit, d'une part, l'infiniment grand, de l'autre, et entre ces deux extrémités les grandeurs finies, comparatives, relatives, c'est-à-dire celles qui tiennent de l'infini, soit par leur exiguité, soit par leur extension, voilà pour Bruno les trois degrés de l'échelle encyclopédique, *triplex ordo scalæ Encyclopædiæ;* voilà le résumé des premiers principes que la nature révèle, que la raison contemple et que Dieu maintient de tous côtés; [1] voilà la vue qui, dit Bruno, nous explique l'unité des Etats du monde, *mundorum respublicas*, cette monarchie sans bornes qui obéit à un maître infini, *sine fine regni quod infinito gubernatori subest*. Ni les sens, ni les mots, ni les choses; ni ce qui est composé, ni ce qui est abstrait, ni ce qui est simple; [2] ni ce qui est physique, ni ce qui est mathématique, ni ce qui est divin; ni les corps, ni les ombres, ni les âmes: rien n'est inintelligible pour qui sait ainsi apprécier le petit, le grand et l'immense. L'immense, le grand, le petit ne sont, en effet, que trois manières dont l'être se manifeste, l'être qui sous toutes les formes, à travers tous les modes d'existence, de-

[1] « *Natura significat, ratio contemplatur, Deus in omnibus operatur.* »
[2] *Sensus, verba, res... Simplicia, abstracta, composita.*

meure un et identique, la substance même des choses, ici enveloppée et concentrée, là développée et dilatée, toujours immuable et toujours susceptible des changements les plus variés et d'apparences d'une multiplicité inconcevable.[1]

Le *Minimum* n'est donc pas seulement l'extrême petitesse, le monde microscopique, *un monde d'insectes sur un fraisier*, comme disait Bernardin de Saint-Pierre; c'est l'extrême grandeur en germe, c'est le tout en abrégé, c'est le point, l'atome,[2] l'unité, la force minime, l'invisible *substratum* des objets visibles, l'insaisissable fondement des objets, tant matériels que spirituels, et en particulier du *Maximum*. Le *Minimum*, c'est le *Maximum* réduit et en quelque sorte renversé; le *Maximum*, c'est le *Minimum* épandu, épanoui, exhaussé, indéfiniment amplifié. L'un touche et ressemble à l'autre, comme le grain de sable touche au soleil, comme la goutte d'eau ressemble à l'Océan. L'un renferme et reproduit l'autre, l'un c'est l'autre à une puissance opposée, l'un sert alternativement à l'autre soit de premier principe et d'origine, soit de fin et de conséquence dernière. Le *Minimum* doit se confondre avec le *Maximum*, sinon s'y abîmer; sans le *Minimum* point de *Maximum*; sans lui, absolument rien.

[1] *De Monade*, præf.

[2] Bruno emploie le mot d'atome dans une acception particulière. Il ne croit pas plus qu'Epicure à la divisibilité infinie, mais il n'admet pas cependant les corpuscules minimes dans le sens des épicuriens. A ses yeux, le corpuscule, l'atome, est la force primitive, le germe en quelque sorte créateur, la substance productrice des choses, cette parcelle de l'essence divine qui est nécessairement à la base de toute existence réelle. Voilà comment il concilie la doctrine atomistique avec l'école dynamique.

La connaissance du *Minimum* est donc le point de départ et d'appui des sciences physiques, autant que des sciences mathématiques. Les unes s'attachent à connaître les atomes des corps et leurs forces, les éléments et leurs propriétés. Les autres étudient les dimensions des corps, les formes de l'espace, les vicissitudes du mouvement, tout ce qui concerne l'étendue et la durée des corps.[1] Les unes et les autres sont forcées d'admettre l'existence d'une monade, d'une unité,[2] non plus physique ni mathématique, mais essentiellement métaphysique et divine.[3] L'unité de ces diverses unités, le centre de ces points, le foyer de ces atomes, la monade des monades, c'est l'être des êtres, c'est le *Minimum*. Grâce à cet être suprême, non-seulement tout est un, mais tout existe. Si Dieu, *Optimus Maximus*, est ce *Minimum*, il est aussi le *Maximum*; ou plutôt il n'est ni l'un ni l'autre, parce qu'il n'y a ni l'un ni l'autre, parce qu'il y a seulement ce qui est, parce que l'être n'est ni grand ni petit, ni fort ni faible, ni simple ni multiple, mais est tout ce qui peut être. Néanmoins, en tant que substance des substances, en tant qu'essence des êtres, en tant que cause et condition de toutes choses, la Divinité peut être appelée le *Minimum* ou la *Monade* par excellence.[4]

1 « *Nunc quidem in numeris atque mensuris mathematicè, aliàsque in rerum elementis physicè, iterumque in ideali supràque mundana quadam prolifica luce metaphysicè speculamur* » (*de Min.*, p. 133).

2 « *Minimum potentissimum est omnium, quippe quod omne momentum, numerum, magnitudinem claudit atque virtutem,* » p. 16.

3 « *In Minimo sunt maxima quæque,* » p. 109. Il faut remarquer, en effet, que le *Minimum* est une puissance positivement immatérielle. Voy. l I, c. 2 et 3.

4 « *Hinc Optimus Maximus, substantiarum substantia et entitas, qua entia sunt, Monadis nomine celebratur* » (*de Min.*, p. 10).

Le mot de *Minimum* ayant une acception si large, est-il surprenant que Bruno lui reconnaisse tant d'attributs et d'effets ? Etant le point véritable, le *Minimum* n'est pas uniquement principe de la ligne, de la surface et du corps; étant un point vivant, il n'est pas uniquement la molécule radicale du corps, son embryon, sa première et principale propriété, sa forme et comme l'âme de son développement; le *Minimum* a cinquante autres attributions dont les plus marquantes sont indiquées dans l'endroit suivant : [1]

« .... Minimum substantia rerum est,
Atque id idem tandem opperies super omnia magnum.
Hinc monas, hinc atomus, totusque hinc undique fusus
Spiritus, in nulla consistens mole suisque
Omnia constituens signis, essentia tota,
Si res inspicias, hoc tandem est, materiesque;
Quandoquidem Minimum sic integrat omnia, ipsum
Ni substernatur, reliquorum non siet hilum.
Esto nulla monas, numerorum non erit ullus :
Namque ea constituit species, statuens genus omne.
Quo circa in cunctis primum est fundamen, ut unde
Et Deus, et natura parens, arsque explicat alte
Quod super omne genus perstat, quod et in genere omni est.
. . . .
Sic nihilo variat rerum substantia, nempe
Prorsum immortalis, quam nulla potentia gignit
Nullaque corrumpit, lœdit, tenuatque nec auget :
Verum hac gignuntur genita, et solvuntur in ipsam,

[1] C'est à dessein que nous multiplierons les extraits de ces deux ouvrages, dont J. Vogt a eu raison de dire : « Parmi les écrits si rares de Jordano Bruno, ceux-là sont les plus rares, *Jordani Bruni scripta inter rariora rarissima esse nemo nescit* » (*Catal. libr. rarior.*, p. 139, 151).

Ex hac augentur crescentia, deficiuntque
Hanc tenuata suas metas quæ ortusque revisunt. »[1]

L'ouvrage même *de Minimo* se compose de cinq livres. Dans le premier, on prouve l'existence du *Minimum*. Dans le second, on déroule une suite d'aperçus spéculatifs, auxquels l'idée du *Minimum* donne naissance. Dans le troisième, on essaie de montrer de quelle manière le *Minimum* se découvre. Dans le quatrième, on déduit du *Minimum* les principes qui régissent la mesure et la figure, la géométrie. Dans le cinquième, on marque les rapports de la géométrie avec le *Minimum*.[2]

Si le *Minimum* est comparable au point, il l'est surtout au point générateur du cercle, au centre. Le cercle, la sphère n'est rien qu'un centre qui se répand et se déploie, comme le centre n'est autre chose qu'un cercle qui se ramasse et se replie sur lui-même : deux formes, deux mouvements qui font voir l'identité de la puissance et de l'acte, l'accord de la virtualité et de la réalité.[3] De là, au livre I, l'exposé de l'opinion que tout suit une marche circulaire, *omnia quodam modo circuire et circulum imitari*,[4]

[1] *De Min.*, l. I, c. 2.

[2] L. I, *de Minimi existentia*. L. II, *Contemplationes ex Minimo*. L. III, *Inventio Minimi*. L. IV, *de Principiis mensuræ ac figuræ*. L. V, *de Mensura*. Ce dernier livre se partage en trois sections : *a*) *de Mensura*, *b*) *de Angulo*, *c*) *de Triangulo*. Nous ne connaissons qu'une seule version du *de Minimo*, excellente, à la vérité, mais bornée à quelques fragments : elle est, en vers allemands, de M. Frédéric Schlosser (Daub u. Creuzer's *Studien*, T. VI, P. II, p. 446-466).

[3] « Nunc minimus cyclus centrum est, ejusque subinde
» Quod medium potis est acies attingere visus, » p. 41.

[4] « Inde nota ut vires quæcumque et corpora cuncta
» Sphæfæ dant specimen, cycli sphæra, istaque centri.
» Nam nihil est cyclus præter spectabile centrum,
» Et sine fine globus, nihil est nisi centrum ubique.

opinion qui ne diffère guère de celle-ci, que le centre de l'univers est partout et sa circonférence nulle part. Dans ce même livre le *Minimum*, tel qu'il apparaît aux sens, est distingué du *Minimum* entièrement simple ou absolu;[1] l'indéfini est distingué de l'infini.[2] Le lecteur est prémuni contre la confusion du *Minimum* avec la limite, *terminus*.[3] Partout où il se trouve une suite de degrés, un développement, *in omni genere graduato*, il y a du *Minimum*.

Le cercle occupe encore une place considérable dans le livre II. Le véritable cercle, dit l'auteur, n'est pas plus sensible que le point; il est impossible de rencontrer dans le monde matériel un cercle complet, parfait; et néanmoins ce sont les sens qui nous procurent la première notion du cercle.[4] Quoique le *Minimum* soit

» Quare hic simpliciter centrum est, minimumque per omne
» Totum se fundens, verum, unum, semper in omni
» Omneque compositum in minimum revocabitur ut sit:
» Quandoquidem minimum naturæ, quamlibet ampli
» Sensibilis claudit vires, atque explicat altè, etc. » (l. I, c. 4.)

[1] *Minimum ad sensum, — Minimum simpliciter seu Naturæ*, l. I, c. 9.

[2] « Terminorum item atque partium mutuò se consequentium potentiam non è natura infinitam, sed ex instituto, vel casu, vel etiam natura indefinitam. Ad praxin quippè nostram adeo usque termini atque partes sunt indefinitæ, etc., » p. 94.

[3] « Ast Minimum prima est, non est pars terminus ulla —
» At Minimum dici cujus nec pars datur una,
» Quòd neque pars una est, » — p. 43.

[4] « *Circulum verum non esse sensibilem*, » c. 2. — « *Sensitivæ externæque potentiæ est primò circulum apprehendere*, » c. 3.

« Definit cyclum tantum mens. Porro figura
» Illius exterior tantummodo sensibus apta est,
» Quantum aptanda venit; constans quapropter eorum
» Objectum reputanda magis. Nam deinde per umbram
» Phantasiæ capere est, condensas perque tenebras, » p. 57.

« Quapropter circus consistens partibus æquis
» Omnino cunctis, pariter centroque relatis,
» Nulla est natura, nulla est fabrefactilis arte, » — c. 4.

un, il est infiniment varié dans ses manifestations.[1] La matière est incapable de produire deux figures, deux lignes en tout égales ou semblables.[2] Tout ce qui est créé, tout ce qui vit, *facta*, ne cesse de se mouvoir, de flotter, de changer, de monter et de descendre. Tout semble couler comme les ondes d'un fleuve, et subir, comme la mer, l'alternative régulière du flux et du reflux.[3] Malgré cette mutabilité universelle, malgré ces transformations, ces transmigrations, ces transsubstantiations, il y a permanence et identité pour la substance intelligente :[4] le caractère distinctif de l'âme, c'est l'unité,

[1] « Quandoquidem nihil est sincerum, par, simile, unum
» Vel sibi vel reliquo toto, vel parte profecto, etc., » p. 62.

[2] « *Duas figuras vel lineas in materia omnino æquales ostendere, vel bis eandem repetere, est impossibile,* » c. 5.

« Non manus aut sensus bis partes accipit æquas.
» Non hominem invenies bis pensum ponderis esse
» Unius, præterquam crassa lance probatum, etc. »

[3] « . . . Quando neque partibus iisdem
» Temporis instanti elapso consistet idipsum
» Quod certis constat de finibu', cuique peramplus
» Terminus haud atomus præscribitur, at quoque partes
» Ejus continuo fluxu effluxuque feruntur.
» Non iisdem numeris gyrum pertingitur illis
» Queis semel attactus fuerat, veluti nec eundem
» Bis repetes fontem quoque tu non unus et idem,
» Lampadis ut flammam neque cernere quibis eandem;
» Scilicet hæc sensu fluitat velocior omni,
» Et raptim resoluta volat spergenda per auras
» In fumum conversa, licet consistere in uno
» Credatur vultu, et interdum fixa manere, » p. 69, 70.

[4] « Ergo ut compostum substantia corporis esse
» Te facit in certis numeris spectabile, sane
» Non unquam poteris bis dicier unus et idem.
» Adde quod et velut in rebus non comperit actu
» Simpliciter minimum certo in genere esse,
» Non autem abstractim minimum Logica atque Mathesis
» Edocet, id si sic, addo, Neque maximum unquam,
» Simpliciter quisquam poterit finire, nec ullum

l'indivisibilité, et par suite l'incorruptibilité, privilége unique qu'elle tient de l'âme des âmes, de Dieu même.[1] Aussi faut-il se garder, lorsqu'on juge des choses de Dieu et de l'âme, d'en croire les sens et de suivre l'habitude du corps.[2]

Le chapitre le plus intéressant du livre III a pour but d'établir qu'une méthode saine et vraie est en état de déduire toute la science d'un petit nombre de vérités évidentes, *doctrinam veram ex paucis et claris-*

» Simpliciter medium est æque ad extrema relatum,
» Nam nullum vere est, si eternis non siet unum, » p. 70.

« Ergo atomam tantum naturam dixeris esse
» Perpetuo, cujus nulla, aut propria ùna figura est.
» Ergo natura est animi divina reperta,
» Quam non alteritas, non passio conficit ulla,
» Quæque ut sub fato est obnoxia, compositique
» In partem veniens, momento vix manet uno
» Sorte affecta pari, numeri uno ordine perstat.
» . . . .
» Quotquot enim fiunt, mutantur, lapsa ruuntque
» Continuè ad aliud atque aliud, non entia credes.
» Atqui naturam in specie meditando perenni
» Unam cui conformari, servareque temet
» Consimilem debes, consortem te esse deorum
» Comperies vitæ : et dices substantia nostra hæc, » p. 73.

[1] « Suprema anima est animus animorum, Deus, spiritus unus omnia replens totus, ordinator supra et extra omnem ordinem, ideo super omnia magnificandus deorum vocibus et encomiis, nulli deorum, mundorum, animorumve nominabilis, effabilis, comprensibilis, à propria tantum unica simplicissimaque infinitate (non comprensibilis inquam) sed exæquabilis, » p. 74.

[2] « Non minus hic falso fidei fundamine sensus
» Imbuit insanos, primis suetudine ab annis,
» Quam sanctus habet ille Dei sub voce professus.
» Non minus hic gestit tamquam pro lumine adepto,
» Quam pro sepositis graves agit illé tenebris.
» . . . .
» . . Tamquam magis alto lumine clarus,
» Didicit infœlix lucemque oculosque negare ;
» Crederé naturam pedibus sophiamque subesse ;
» De genere hoc hominum facile quisquam venit ultrò
» Doctrinæ indoctæ adstipulator credulus, ut cui
» Naturæ voces faciant miracula, nec ampli

simis omnia concludere.[1] Au nombre des vérités de ce genre Bruno met celle-ci : « Toute grandeur sort du *Minimum* et se résout dans le *Minimum*, *ex Minimo crescit et in Minimum omnis magnitudo extenuatur*. »[2]

Au livre IV, on remarque une description de la manière dont la monade se développe et se multiplie, dont elle devient petit nombre, puis grand nombre, enfin nombre innombrable et immensité.[3] Le rapport d'iden-

» Cycli arcus umquam ad plana exæquanda propinquet.
» Usque adeo absurdum quod mens conceperat ante
» Invalet, et sensus qui ex toto cessit in aures;
» Ut manifesta neget queis convincatur et hisce
» Utatur mediis, quibus ignorantia totam
» Naturæ lucem extinguat, etc., » p. 94.

[1] P. 97, sq.

[2] P. 99, sq.

[3] « *Progressio à Monade ad pauca, inde ad plurima, usque ad innumera et immensum*, » c. I, p. 130, sq.

« Et monadem in Tetrade, et Tetradem in monade extulit olim
» Pythagoras Samius Latiæ telluris alumnus,
» Qui Monadem in Diadem, Diadem in Triadem, Triademque
» In Tetradem docuit migrantem. Hanc denique finem
» Et numerum rerum dixit momentaque habere.
» Nam per se primò est minimum, quo deinde fluente
» Prima Dias sequitur : quia linea recta duobus
» Finibus inclusa obliquo prior ordine gyro est.
» . . . .
» Adde ut ipsa Monas, Dias et Trias, et Tetras omne
» Principium referunt. Monas est nempe omnibus id quod
» Præpositum est simplex, cui par primum, hinc Dias adstat,
» Hinc Trias est impar primum, sequiturque deinde
» Compositum ex istis referens Tetras, etc. »

Dans l'annotation (p. 132), on lit : « *Universum Xenophani metaphysico unum, unicum, absolutum; Parmenidi ejusdem discipulo à divinitate ad naturam, et à natura ad naturalia descendenti, rursumque à naturalibus, per naturam in divinam speculationem contendenti triplex definitur, in effectu, typo, archetypo. Seu materialiter, formaliter, efficienter. Vel explicatim, complicatim, summatim. Nempe in numero, in ordine, in monade. Scilicet per singula, per omnia, per solum. Ubi primo modo est universum Subsistenter, secundo Consistenter, tertio Existenter. Primo item Mobiliter, secundo Stabiliter, tertio Immobiliter.* » Est-il besoin de rappeler la similitude de ces « triplicités » avec la théorie de Fichte sur la thèse, l'antithèse et la synthèse, et surtout avec la division de Hégel, en En-soi, Pour-soi, En et Pour-soi?

tité qui semble exister entre ces phases de la monade, entre ces évolutions du *Minimum*, est désigné par un terme devenu célèbre depuis dans l'école de Schelling, le terme d'indifférence, *indifferentia oppositorum omnium.* [1] Cette harmonie fondamentale des choses se retrouve nécessairement en géométrie, où la ligne, le triangle et le cercle se confondent aux yeux de quiconque sait s'élever à la coïncidence des dimensions, *coïncidentia dimensionum,* [2] c'est-à-dire à la vertu interne du point. Ces trois figures, savoir, la ligne droite, le triangle et le cercle, impliquent et expliquent tous les objets représentables; et pour les illustrer, Bruno nomme l'une Apollon, l'autre Minerve, la troisième Vénus, et donne à chacune un empire et une cour, *atrium.* [3] Une série de définitions, [4] d'axiomes [5] et de

[1] Voy. SCHELLING, *Neue Zeitschrift für spekulative Physik.*, T. I, P. II, p. 30, sqq... *Indifferenzpunkt.* — L'expression favorite de Bruno est coïncidence, *coïncidenza.* Ici même, *de Minimo,* p. 132, sq., il emploie de préférence ce dernier terme, et renvoie aux dialogues *de la Causa,* où cette théorie est plus amplement exposée.

[2] P. 132, sq.

[3] C. 2-5 :

« Sunt tres principiò archetypi quorum in facie omnis
» Momenti norma est, mensuræque atque figuræ.
» Do primam Phœbo, quadratque secunda Minervæ,
» Tertiaque Veneris. Siquidem propriumque sigillum
» Agnoscunt harum in vultu et secreta profundo. »

Ces trois figures, ces trois divinités représentent en même temps les trois idées fondamentales, le bien, le vrai, le beau. Dans l'*Oratio valedictoria,* la place d'Apollon est prise par Junon. Voyez P. II, p. 246.

[4] Par exemple, la définition du *Minimum* : « *Est Minimum cujus pars nulla est, prima quod est pars;* » celle de l'*atome* :

« Est atomus Minimum longum, latum atque profundum
» Corporis, et potis est pars esse ac terminus ipsa. »

[5] Les axiomes sont récités par douze personnages, tels qu'Oreste, Pylade, Aminte, Hermès, Périclès, Jason, Zoroastre. Voici quelques exemples :

« Uni una est ratio, similis simili, æquo coæquo,
» Opposito opposita, inverso inversa, inquit Orestes, » p. 148.

théorèmes relatifs au *Minimum*, termine le livre IV.

Au livre V qui traite de la Mesure, on rencontre plus d'interprétations allégoriques, plus de jeux d'esprit que dans les livres précédents. Le dernier chapitre est consacré à ce que l'auteur intitule l'écriture occulte, *occulta scriptura*, cette écriture intérieure que l'art de Lulle prétend perfectionner. Digressions de tout genre, excursions dans le champ de l'astronomie, qui est l'extrême développement du *Minimum*, allusions à la réforme morale des astres proposée dans le *Spaccio*, le tout entremêlé de pensées ingénieuses et de brillants traits d'érudition, mais aussi de chimères étranges et d'absurdes rapprochements : voilà ce qui abonde ici. Peut-être un seul point mérite-t-il d'être cité ; c'est l'amplification de l'idée que la ligne droite est le type de la vérité, *veritatis archetypus*, parce que la vérité est toujours simple, *simplex veritas*, *falsitas vero multiplex*.[1]

Remarquons néanmoins, en finissant cette revue, la tendance de Bruno à rendre applicables ces *con-*

« Si pariter duo sunt reliquo sic, talia, tanta :
» Inter se pariter sic, talia, tanta, Pericles. »
« In seriem certam quæcumque proportio certa
» Digerit, ex binis noscuntur per Zoroastrem, » p. 149.

1 « O quanta est veri et ô recti quanta potestas !
» Ut nihilum surgat citius, nihil exoriatur
» Ocius, ut nectat proprio primordia fini.
» Sic brevior tanto est gemina inter puncta litura,
» Quò proprior rectæ accedit. . . . .
» . . . Sic et verum sanctumque bonumque
» Partibus è cunctis metam conspirat in unam
» Perpetuò, sensusque est illius unius unus.
» Quapropter numeris dispersum materiàque
» Dixit Anaximenes vanum nihilumque. Melisso
» Parmenidique placet tantum unum dicere verum. »
C. I, p. 159, sq.

templationes, à faire appel à l'expérience et à la pratique : *excursiones ad praxim.* Tels sont les passages où il nous recommande un doute moderé,[1] où il nous exhorte à marcher en avant avec ordre et suite, d'un pas mesuré,[2] où il nous engage à écarter les préjugés qui encombrent les abords de la science avant de songer à élever l édifice de la vérité, où il détermine les relations des sens avec l'entendement et la raison,[3] où il établit que les sens ne peuvent nous tromper tant que nous nous bornons à les interroger sur les objets auxquels ils correspondent,[4] où il cherche à faire voir que l'âme est le principe qui anime non-seulement la substance spirituelle, mais le corps, et qu'elle constitue en quelque sorte l'architecte même

[1] « *Qui philosophari concupiscit, de omnibus principio dubitans, non prius de altera contradictionis parte definiat quam altercantes audierit, et rationibus bene perspectis atque collatis*, etc., » L. I, c. 2.

[2] « Quapropter gradibus certis atque ordine certo
» Est opus : ac primum falsi fundamina prima
» Tollantur quæ naturai extinguere lucem
» Suerunt, et clarum rationis rumpere cursum, » l. I, c. 4.

« *Ut autem ad veritatis receptionem melius ingenia disponantur, a demolitione fundamentorum falsitatis est progrediendum*, » p. 20.

[3] « Sensus est oculus, in carcere tenebrarum, rerum colores et superficiem, veluti per cancellos et foramina, prospiciens. Ratio, tanquam per fenestram lumen a sole derivans et ad solem repercussum, quemadmodum in corpore lunæ speculatur. Intellectus in aperto, et quasi ex alta specula undique oculos super omnem particularitatem, turbam et confusionem in universo, et distinctione specierum, ipsum præfulgentem solem speculatur... Ratio se facile in mentem attolleret, nisi variorum affectuum in oceano fluctuans distraheretur : quando natura comparatum est, ut diversis animæ facultatibus ad totidem opera et effectus variis operationibus et actibus accingatur et expediatur, » l. I, c. 2.

[4] « Non ullus est qui fallat fallaturve sensus, quandoquidem semper de proprio objecto pro suo modulo, qui propria, vera et unica est mensura, dijudicat. Sensibilia vera sunt, non juxta communem aliquam et universalem mensuram, sed juxta homogeneam, particularem, propriam, mutabilem atque variabilem mensuram, » l. II, c. 4.

du corps, *spiritum architectum*, [1] où il proclame enfin avec chaleur le caractère ineffaçable, le trait le plus saillant de cette âme, son absolue simplicité, sa substantialité indestructible, son immatérialité, et par conséquent son immortalité. [2]

B.

Le volume qu'il nous reste encore à faire connaître, se compose de deux ouvrages; mais il est permis de le désigner par un seul et même titre, *de Maximo*. [3] Il était considéré au XVII[e] siècle, dans le pays où il avait été publié, comme la production la plus importante de Bruno. On vit, en 1690, J.-J. Zimmermann, un des plus fougueux admirateurs du philosophe italien, [4] dédier un remarquable écrit, *Scriptura Sancta Copernicans*, au duc Rodolphe-Auguste de Brunswick, unique-

[1] L. I, c. 3. Ce *Spiritus architectus* est ce que J.-B. VAN HELMONT a depuis appelé *Archæus* (voy. *Arch. fab.*, p. 40, 41. *Magn. oportet*, p. 150, 151). Cet esprit vital se répand du cœur dans le corps entier. L'âme est le point central de la personne. « *Nativitas ergo est expansio centri, vita est consistentia sphæræ, mors est contractio in centrum*, » p. 13. Par cette théorie, Bruno fut le précurseur, non-seulement des Van-Helmonts, mais de Stahl, auteur de l'hypothèse de l'*animisme*.

[2] Ce traité contient plusieurs pages où l'immortalité personnelle est enseignée dans l'esprit de Platon; mais il offre aussi plusieurs traces de la métempsychose, du *transitus* des pythagoriciens, par ex. l. I, c. 3, 4.

[3] « *De Monade, numero et figura*, » p. 1-145; « *de Innumerabilibus, Immenso et Infigurabili; seu de Universo et Mundis libri octo*, » p. 147-655. Ce volume est dédié, comme le précédent, au duc Henri-Jules, et de même rempli de gravures sur bois, *schemata*, c'st-à-dire de dessins fantastiques.

[4] Voy. P. I, p. 274.

ment afin de décider ce prince à faire réimprimer le *de Maximo*, « ce livre si profond et si savant, si ingénieux » et si judicieux, si plein d'un feu subtil, si fidèle à » peindre la nature, et placé d'ailleurs sous le patronage » du duc Henri-Jules de Brunswick. »

L'auteur de ces lignes connaissait le livre qu'il vantait avec un entraînement si sincère, non point par lui-même, mais par les extraits et les éloges qu'en avait faits un disciple de Jacob Bœhme, Abraham de Franckenberg, gentilhomme silésien, connu par un ouvrage intitulé l'Œil stellaire, *Oculus sidereus*. Huit ans plus tard, en 1698, parut le *Cosmotheoros* de Huygens, description conjecturale, quelquefois paradoxale, de la constitution physique des mondes et de leurs habitants, [1] discussion plus souvent audacieuse que scientifique de questions qui seront toujours inaccessibles à l'homme, mais que la main légère et discrète de Fontenelle a su, pour ainsi dire, populariser dans ses gracieux *Entretiens sur la pluralité des mondes*.[2] Ce délassement d'un homme de génie, de celui que Newton appelait *summum Hugenium*, a été considéré au XVIII[e] siècle, sous plusieurs rapports, comme un écho du livre

[1] Le titre de cet écrit rappelle celui de la dernière production de M. A. de Humboldt, chef-d'œuvre tout récent encore et déjà célèbre, le *Cosmos*. Le *Cosmotheoros* est au *Cosmos* ce que l'alchimie est à la chimie, ce que les conjectures de la poésie scientifique sont auprès des lumières d'un savoir aussi profond que vaste, aussi net que profond, auprès de l'image vive et fidèle de l'univers même.

[2] Le grand nombre d'analogies qu'on aperçoit entre le *de Maximo* et l'*Histoire comique des états et empires de la lune et du soleil*, par Cyrano de Bergerac, ou le *Monde dans la lune*, de l'anglais Wilkins, deux écrits qui furent utiles à Fontenelle, autorise à croire que Bruno a servi à ces deux romanciers, dont l'un, le plus spirituel et le plus instruit, lui avait déjà beaucoup emprunté pour le *Pédant joué*. Voy. P. I, p. 261, sq.

de Bruno, dont il a accru la renommée.[1] Plus d'une induction heureuse, plus d'un hardi tableau, déposé dans le *de Maximo*, se retrouve dans le *Cosmotheoros;* plus d'une singularité aussi, reprochée à Bruno, a été renouvelée par le physicien hollandais.

Ce n'est donc pas sans fruit que l'historien de l'astronomie ouvrira le *de Maximo*. Il y verra un mélange de mythologie et d'astronomie, familier aux poètes anciens, ainsi que cette espèce de théodicée fondée sur l'étude des corps célestes, l'astro-théologie.[2] Mais il constatera aussi l'état de cette science dans l'intervalle qui s'étend de Copernic à Kepler et à Galilée, cet intervalle où règne Tycho-Brahé, l'homme que Bruno proclame *nobilissimum atque principem astronomorum illius temporis*. Il entendra même le Nolain soutenir que, plus de dix ans avant le naturaliste danois, il avait découvert que les étoiles fixes ont leur mouvement propre, et remarqué que les étoiles même de première grandeur ne sont pas toujours à la même distance les unes des autres.[3]

Le philosophe apprécie, dans le *de Maximo*, les soins que l'auteur prend pour lier étroitement l'idée de la toute-présence divine à celle de l'immensité de l'univers. L'animation de cet univers, la marche réglée et en quelque sorte intelligente des mondes, cette admirable économie met la présence de Dieu hors de doute. D'un autre côté, la nature de la Divinité, telle que la raison est forcée de la concevoir aussitôt qu'elle commence à

[1] Ces hypothèses n'étaient pas toutes étrangères à l'antiquité. Voy. FABRICIUS, *Bibliothec. græc.*, c. 20, § 8-12.

[2] Voy. P. 1, p. 240.

[3] *De Maximo*, p. 166.

méditer, garantit le mouvement et la vie continuelle de l'univers. Si Dieu est éternel, si ses années et ses actes sont sans fin, les mondes sont innombrables et l'univers est infini.[1]

La première section de l'ouvrage entier, le traité *de Monade, Numero et Figura*, se distingue au surplus par un caractère spécial : c'est un commentaire de la doctrine pythagoricienne. Elle se compose de onze chapitres,[2] dont le but commun est d'expliquer les secrets des nombres et des figures,[3] et de décrire leur rôle dans la création. A mesure que l'un des dix nombres, l'une des dix catégories de cette table kabbalistique se présente, l'auteur rassemble et groupe, trop souvent avec violence, tout ce qui peut s'y rapporter, et même tout ce que lui suggère sa prodigue mémoire. Ainsi, à propos du nombre 2, il rappelle que l'homme a deux âmes, deux génies, l'un animal, l'autre intellectuel; à propos du nombre 3, il énumère une longue suite de triades, les trois perfections de Dieu, puissance, sagesse et amour; les trois grâces, les trois parques, les trois

1 « Nam coram Deitate nihil sunt, si numerari
» Finita possunt tandem ratione, nec uni
» Illi conveniat numerum hunc attingere tantum,
» Qui innumero numero innumerorum nomina dicit. »
(*De Inn.*, p. 173.)

2 I) *De Imaginibus et figuris et simulacris*, II) *de Virtute monadis et circuli*, III) *de Diade et diagono*, IV) *de Triade et triangulo*, V) *de Tetrade et tetragono*, etc. Comp. MEURSIUS, *Denar. pythagor*.

3 La figure n'est jamais séparée du nombre, du chiffre, *figura quippe numerus sensibilis est*. La nature, selon Bruno, donne à toutes choses leur forme, leur figure, et la connaissance de cette figure conduit à la connaissance des qualités de l'objet. « *Natura universa configurando distinguit naturalibus figuris virtutes, proprietates, ipsaque omnium in eorum superficie nomina depingit, insculpit et intexit* » (p. 10). Le nombre fait partie de cette physionomie.

opérations de l'intelligence, les trois principes des pythagoriciens et des platoniciens, unité, vérité et bonté. A l'occasion du nombre 4, du Quaternaire et de la Tétractys, il fait observer que chez tous les peuples cultivés [1] le nom de Dieu se compose de quatre lettres,[2] et que les pythagoriciens avaient coutume de prêter serment sur la Tétractys.[3] Le nombre 9 lui semble le symbole de la sagesse, *sapientiæ symbolum;* et c'est pourquoi le poète invite les auteurs à retarder la publication de leur écrit :

Nonumque prematur in annum.

Que ces citations suffisent pour montrer que Bruno n'a pas suivi le conseil d'Horace dans la composition *de Monade*, et que rien n'est plus aventureux, plus arbitraire que cet essai de représenter les forces et les formes de la nature et jusqu'au monde moral dans des tableaux numériques et symboliques, sorte de pendant

[1] « *Et hi sunt omnes quorum hodie cultiores sunt linguæ et qui soli loqui videntur,* » p. 60.

[2] « Jéhovah et Adonaï chez les Hébreux, Theut chez les Egyptiens, Orsi chez les Mages, Sire en Perse, Theos et Deus en Grèce et à Rome, Alla parmi les Arabes, Gott parmi les Germains, Dieu chez les Français, Dios chez les Espagnols, Idio chez les Italiens, » p. 62.

[3] « *Aiunt hoc ideo illis qui numeris omnia significabant, consultum fuisse, quoniam quaternarius omnes numerorum compleat differentias, qui primum parem primumque imparem complectitur : et quia in terminis quatuor numerorum progressione denarium expleat,* » p. 63. La Tétractys pythagoricienne figure la plénitude du monde, *tum corporis, tum animi mundani* (p. 61). Cependant l'unité avait déjà reçu les mêmes attributions (p. 24). « *Non temere ergo hic primum cum Pythagoricis hujusce arcanum concludemus : unitatis nempe naturam a centro ad circumferentiam remigrantem, et ad centrum a circumferentia migrantem, dare temperiem compositis, sanitatem corporibus, animis virtutem, domibus lætitiam, civitatibus pacem, imperiis fortitudinem, temporalibus diuturnitatem, mundo vitam, omnibus perfectionem.* » C'est que l'unité est au fond du Quaternaire, comme partout, *rerum cunctarum essentia tota.*

des cadres de l'encyclopédie lulliste, Que lui importe d'être parfaitement compris? Il ne s'inquiète pas de l'opinion générale, qu'il nomme le jugement des sots:

Non curamus stultorum quid opinio;[1]

il ne brigue point les éloges des hommes; il ne recherche que la vérité,[2] le suffrage de la nature, et la protection de Dieu.

. . . . Veri species
Quæsita, inventa et patefacta me efferat.
Et si nullus intelligat,
Si cum Natura sapio et sub Numine,
Id vere plus quam satis est.

Néanmoins, Bruno n'est pas insensible aux attaques et aux persécutions; le poème *de Immenso et Innumerabilibus, seu de Universo et Mundis*,[3] en est un témoignage non équivoque. Ce poème est rempli de traits d'ironie, décochés contre deux personnages qu'on a pu prendre pour des êtres collectifs : ils sont simplement désignés par les mots de prêtre et de grammairien, *presbyter*, *grammaticus*. Mais tout nous porte à croire qu'il s'agit de deux individus, également connus, également méprisés ou détestés de Bruno et du duc Henri-Jules, devant qui Bruno les immole au ridicule. Le prêtre appartient au nouveau culte chré-

1 « Jamais en rien d'un ignorant l'estime
» Ne fit honneur ny gloire légitime. »
ET. DE LA BOETIE.

2 « Ne cherchons honneur ny applausement des hommes, mais la vérité seule. » RABELAIS, *Pantagr.* X.

3 Cet ouvrage a huit livres.

tien, au culte réformé, *neotericus* : [1] c'est donc probablement le pasteur Boethius, qui avait excommunié Bruno dans l'église de Helmstaedt. [2] Le grammairien est une fois intitulé recteur, *rector* : [3] serait-ce l'intolérant Hoffmann qui, pendant le séjour de Bruno à Helmstaedt, remplissait les fonctions de recteur de l'université, et qui était en effet moins ignorant en grammaire qu'en philosophie ? [4]

Le terrain sur lequel la polémique s'établit dans le *de Immenso* est le domaine où elle s'était transportée dans l'ouvrage *del' Infinito, Universo e Mondi*, [5] savoir, l'infinitude de l'univers. Le globe que nous habitons est une planète, et par conséquent il ne constitue pas à lui seul un monde. Toutes les planètes doivent être, comme la terre, couvertes de plantes et d'animaux divers, et habitées par des êtres doués, comme nous, de raison et de volonté. Le soleil autour duquel tourne la terre n'est pas l'unique soleil; il doit y en avoir une multitude, de même qu'il y a une foule de planètes. L'ensemble que forme cette masse incalculable d'étoiles et de corps célestes, compose l'univers infini. Tout est donc rempli de l'infinité, et hors de cette infinité il n'est rien. Enfin, puisque l'univers existe, et puisqu'il est im-

[1] P. 266. Bruno lui donne ici l'épithète dont il accompagne le titre de pasteur dans la lettre que nous avons fait connaître (P. I, p. 174), *reverendissimus*.

[2] Voy. P. I, p. 173, sqq.

[3] L. IV, c. 10. Cependant, Hoffmann ayant été aussi théologien, le titre de *presbyter* pourrait lui convenir aussi bien qu'à son ami Boethius. A entendre Bruno, l'un et l'autre l'auraient attaqué à cause de ses opinions coperniciennes. Le philosophe les supplie de ne pas compromettre leur dignité, en se mêlant de décider ce qu'ils n'entendent pas : « Savetier, fais ton métier, *ne sutor ultrà crepidam*, » leur dit-il avec plus de vérité que de politesse (p. 399).

[4] Voy. P. I, p. 175, sq.

[5] De même que le poème *de Maximo* se rapporte à l'écrit italien *del' Infi-*

mense, Dieu y est présent, Dieu ne cesse de le pénétrer et de le soutenir, Dieu qui est l'être éternel et infini, l'être un et unique, l'être des êtres. Si Dieu est un être illimité, son palais est sans bornes. [1].

Voilà l'ordre de pensées que Bruno se propose de mettre en lumière, et qu'il annonce dans l'exorde. Afin de lui prêter plus d'intérêt, il le lie aux considérations les plus élevées sur la destinée humaine. Cette destinée, dit-il, doit s'expliquer par la constitution de l'univers, non moins que par l'organisation de l'homme.

« Tout être aspire, en vertu de sa constitution, au but de son existence. Plus la nature d'un être est noble, plus est ardente sa tendance vers le bien. Il en est ainsi de l'homme. L'homme, à la vérité, est de tous les êtres le seul auquel soient proposés deux objets différents et même contraires, la perfection de l'esprit et celle du corps. L'homme se trouve placé sur les limites du temps et de l'éternité, entre un modèle accompli et des copies

nito, le poème *de Minimo* a de nombreuses affinités avec les dialogues *de la Causa*, *Principio ed Uno*. Dans l'un, Dieu est considéré, pour ainsi dire, comme effet, comme manifestation par rapport à sa toute-présence; dans l'autre, il est envisagé comme cause, comme principe, par rapport à son essence.

1 « . . . . Olympum
» Non ullo adstrictum fine, immenseque capacem
» Quo non sit numerus divinam concelebrantum
» Virtutem : tantum dominum quia curia tanta
» Addecet, et solium semper super omnia excelsum,
» Et majestatem immensam sine margine templum, » p. 153.

L'univers, voilà l'Olympe, la cour, le trône, le temple de la Divinité. Puisque celle-ci l'habite, il ne faut pas s'étonner du concert des astres, qui « célèbrent la grandeur divine; » ni de la beauté de la création, qui « resplendit de la majesté divine. » C'est parce que Dieu habite le monde que le philosophe croit pouvoir nommer la nature une divinité créée :

« Atque ego, qui didici Naturam extollere Numen
» Hancque Deum in rebus credendam et nominitandam. »
(L. V, c. 10.)

imparfaites, entre la raison et les sens ; il participe de ce double état, de l'une et de l'autre extrémité ; il se tient debout, en quelque sorte, à l'horizon de la nature.[1] Cependant il est certain que la perfection spirituelle est sa véritable destination. Son esprit, en effet, chose indivisible, indépendante, divine, se montre le maître de la matière, et non son vassal ; il vit par lui-même, partout inattaquable et entier, doué d'une force inépuisable, investi du pouvoir de contempler l'éternelle vérité, toujours agissant, et capable de dompter les objets extérieurs ainsi que lui-même. Le corps n'est-il pas l'opposé de l'esprit ? Fini, borné, soumis, dépendant, il n'est rien par lui-même, il n'est qu'un moyen et un instrument... Or, quel est dans la vie le but propre à notre esprit ? Il n'est évidemment appelé qu'à saisir la vérité suprême par la raison, et à pratiquer le souverain bien par la volonté. Une preuve que telle est la vocation de l'homme, c'est que sa raison et sa volonté sont insatiables, infatigables. Aussitôt que l'esprit aperçoit quelque lumière, quelque bien, il s'y porte avec vivacité, il y tourne ses désirs et ses investigations. Oui, l'instinct de la perfection nous est naturel et inné. Nous ne supportons pas ce qui est isolé, fortuit, partiel, flottant, incomplet ; nous exigeons que tout soit complet, durable, universel, nécessaire. Nos sens mêmes ont, comme notre imagination, un domaine illimité ; de quelque côté qu'ils se dirigent, ils se trouvent au centre et ne peuvent atteindre aucune circonférence. Le besoin que nous éprouvons d'une infinie perfection n'est pas une vaine rêverie, un caprice ou un luxe de la pensée ; c'est un besoin réel et permanent, le plus noble et le plus légitime de nos besoins. La création tout entière, dans toute sa magnificence, s'empresse de le satisfaire..... Que si l'homme est destiné à connaître l'univers, qu'il élève ses yeux et ses pensées vers le ciel qui l'environne et les mondes qui volent au-dessus de lui. Voilà un tableau, un livre, un miroir où il peut contempler et lire les

[1] Comparez PASCAL, *Pensées : disproportion de l'homme*, passim.

formes et les lois du bien suprême, le plan et l'ordonnance d'un ensemble parfait. C'est là qu'il peut ouïr une harmonie ineffable; c'est par là qu'il peut monter au faîte d'où l'on aperçoit toutes les générations, tous les âges du monde... Qu'on ne craigne pas que cette recherche, cette soif de l'immensité rende indifférent sur la vie présente et les choses terrestres! Notre esprit a beau s'élever de plus en plus : tant qu'il reste uni au corps, la matière le tient enchaîné à l'état actuel. Non, que ce vain scrupule ne nous empêche pas d'admirer sans cesse la splendeur de la divinité, la demeure superbe du Tout-Puissant! Etudier l'ordre sublime des mondes et des êtres, qui se réunissent en chœur pour chanter la grandeur de leur maître, telle est l'occupation la plus digne de notre intelligence. La conviction qu'il existe un tel maître, pour soutenir un tel ordre, réjouit l'âme du sage, et lui fait mépriser l'épouvantail des âmes vulgaires, la mort. »[1]

La contemplation philosophique de la nature, conduisant au mépris de la mort, est donc une étude morale, d'une haute utilité pratique : elle ne mérite donc pas le dédain des naturalistes étroitement attachés à l'expérience usuelle, à l'observation des détails.

Deux obstacles s'opposent, selon Bruno, à la propagation de cette manière d'étudier la physique : la préférence accordée aux sens[2] et aux apparences sur l'entendement et sur la réalité, la primauté que l'esprit de secte a usurpée sur le goût désintéressé de la vérité. L'esprit de secte a pour racine l'intérêt, l'âpre et vil amour du lucre. « Quand on a osé faire de la science trafic et industrie, la sagesse et la justice ont quitté la terre. De tous les misérables les plus misérables

[1] « *Anima sapiens non timet mortem, imo interdum illam ultro appetit, illi ultro occurrit*, » I, c. 1.

[2] Vivant avant l'invention du télescope et les expériences de Galilée, Bruno

sont ceux qui ne philosophent que pour gagner leur pain. Commencez par vous enrichir, et livrez-vous ensuite aux méditations philosophiques: le plus riche est celui qui méprise la richesse. »[1] En engageant les philosophes en crédit et en place, les péripatéticiens, à jeter avec lui un regard ferme sur la vaste étendue de l'univers,[2] sur tous ces corps qui nagent dans l'océan aérien, il espère les arracher aux ténèbres de leur prison et leur apprendre à supporter sans douleur l'éclat du soleil; il espère surtout leur faire prendre en pitié ce raisonnement qu'il taxe d'irréligion : « Nous ne voyons pas les autres mondes, les autres soleils, ils ne sauraient donc exister. » « Vous invoquez la loi des sens; j'en appelle à la loi de la nature qui ne peut différer des exigences de la raison; or, la raison veut que l'œuvre de Dieu soit une œuvre infinie. »

Bruno combat la philosophie exclusive de l'époque (elle lui semblait avoir fait son temps), moins opiniâtrément que l'illusion et les préjugés des sens.[3] « Lorsque du haut d'une place élevée on regarde autour de soi, dit-il, on s'imagine que la terre est limitée à l'ho-

devait regarder comme un fait intellectuel ce qui pour nous n'est qu'un phénomène physique.

[1] « *Sapientia atque justitia tum primum terras deserere incepit, ubi ex opinionibus sectæ quæstum facere cœperunt... Miserorum omnium miserrimos, qui pro pane lucrando philosophantur. Primum ditari oportet et philosophari posteà. Ditissimus est qui divitias contemnit* » (p. 155). Peut-on dire plus éloquemment que la source de la véritable philosophie est dans l'âme, dans la noblesse du cœur et du caractère?

[2] L. 1, c. 2, 3.

[3] Toutefois l'opinion constante de Bruno est que c'est le jugement qui nous trompe, et non pas la perceptiou sensible.

« Non ideo visus mentitur. Nam, sibi quantum
» Possibile est æquis radiis monstrare, reportat :
» Defectus rationis erit, » p. 262.

rizon. Mais quand on s'avance jusqu'à cette prétendue limite, on découvre une nouvelle étendue, on est obligé de reculer les bornes de la contrée; et on les reculerait toujours, si l'on était capable de toujours avancer. Les sens ne démentent donc pas, ils confirment les vues de la raison. Qu'on n'objecte point qu'en ce cas nous devrions voir certains globes autour des étoiles! Les étoiles sont trop éloignées de notre terre. Nous ne pouvons apercevoir les mondes situés entre une étoile et nos yeux, parce qu'ils sont trop petits pour ceux-ci.» A la suite de ce raisonnement, Bruno soutient que les étoiles sont au moins aussi éloignées les unes des autres que notre soleil est distant de l'une des étoiles les plus proches. « Il est, sans doute, des étoiles en apparence très-voisines de nous, telles que l'étoile polaire. Mais quand du château de Calais je contemple la ville qui porte ce nom, il me semble que la distance de l'une des extrémités d'une maison à l'autre extrémité est plus considérable que la distance de l'une des extrémités de la côte anglaise, située en face, à l'autre extrémité. »[1]

Le monde est donc immense, illimité; et par conséquent, il est absurde de dire de telle ou telle créature qu'elle se trouve au milieu, au centre du monde, *quod sit in medio vel centro mundi.*[2]

Le monde, étant animé, est dans un mouvement perpétuel : d'où vient ce mouvement? De la pesanteur des corps, ou de leur légèreté? Non, il a pour cause la présence permanente de l'âme du monde :

[1] L. I, c. 4.
[2] L. I, c. 5.

. . . Quia vult animæ vis cuncta moveri,
Corporaque in proprium semper versarier orbem.
Hic etenim effectus vitæ est, vitæ quoque signum.

Le mouvement est à la fois le signe et le résultat de la vie.

Le monde étant infini, il est déraisonnable d'admettre en dehors du monde un vide également infini, ou un ciel où Dieu se serait en quelque sorte retiré après avoir créé le monde.[1]

Qu'est-ce donc que le lieu, l'espace? Quelque chose d'immobile, ou une superficie? Non, l'espace est une quantité physique continue, douée de trois dimensions, capable de recevoir les grandeurs et les corps, existant naturellement avant et après tous les corps.[2] L'espace n'est ni une substance, ni une propriété, *nec substans nec accidens;* il est avant, avec et après les choses qui occupent un lieu, *ante locata*, *cum locatis et post locata*.[3]

C'est la démonstration de l'immensité de l'univers qui remplit le plus grand nombre de pages. Les preuves dont elle se compose sont très-inégales, quelques-unes

[1] L. I, c. 6.

[2] « Spatium est quantitas continua, physica, triplici dimensione constans, in qua corporum magnitudo capiatur, natura ante omnia corpora et citra omnia corpora consistens, indifferenter omnia recipiens, citra actionis passionisque conditiones, immiscibile, impenetrabile (id enim penetratur, cujus partes a partibus distentiores fiunt, vel discontinuæ), non formabile, illocabile, et extra omnia corpora comprehendens, et incomprehensibiliter intus omnia continens, quo loci munus actuale habente, locato nihil potest esse æqualius, a quo ne cogitatione quidem dimensiones locatorum corporum erunt separabiles » (l. I, c. 8).

[3] « ... *Cum eadem sit materia, eadem potentia, idem spatium, idem efficiens, æque ubique potens Deus,* » l. I, c. 9. Cette définition se rapproche le plus de celle de Newton et de Clarke, qui considèrent l'espace comme un attribut de la divinité.

puissantes, la plupart faibles ou obscures. « On ne peut distinguer un espace d'un autre, ni dire en deçà ou au delà.[1] Partout nos sens sont dépassés et débordés. S'il existe une puissance éternelle, elle agit sans interruption. L'être étant le bien, le non-être étant le mal, il suit que, s'il n'y a d'autre monde que le nôtre, le bien est fini et isolé, le mal au contraire infini et répandu partout. Dieu étant l'essence la plus simple, le pouvoir et l'être se confondent chez lui; par conséquent, puisqu'il a pu faire un monde infini, il en a fait un. »

L'opinion contraire, d'après laquelle l'univers est fini, *quod mundus vulgo creditur finitus*, semble tellement en opposition avec la nature de Dieu, que Bruno n'hésite pas à l'attribuer au diable, et à l'appeler une doctrine impure, *impurum dogma*, une doctrine particulière au matérialisme. Ceux qui ont foi à la réalité de l'esprit ne sauraient admettre, en fait de cosmologie, que la croyance à l'infinité du monde. Si Dieu est un être absolument parfait, si l'âme humaine est destinée à vivre éternellement, il faut que l'univers soit infini; il le faudrait même alors que nous n'aurions que le désir de survivre à l'existence actuelle.[2] Notre imagination aspire sans cesse à l'infini, *in infinitum tendit imaginatio nostra.*[3] D'où nous vient cette tendance? De l'auteur des choses qui, sans doute, l'a donnée à l'univers aussi bien qu'à notre âme.

[1] « *Indistinctio spatii a spatio, indifferentia inclusi et exclusi,* » c. 9.

[2] « *Cupiditas nostra in æternum existendi,* » l. I, c. 13.

[3] « *De quantitate continua, de numeris, de potentia activa quæ est in elemento; de potentia receptiva, quæ est in spatio; de potentia formabili, quæ est in materia.* »

La même thèse est soutenue dans le second livre, également composé de treize chapitres ; mais elle y conduit à un résultat un peu différent, bien que non moins favorable aux vues de l'auteur, résultat qui rappelle les conclusions célèbres de Kant, obtenues par la *Critique de la raison pure :* « S'il n'est pas possible de prouver sans réplique l'immensité de l'univers, il est du moins impossible de faire voir clairement que l'univers n'est pas infini. Il est même beaucoup plus probable que l'univers est infini. » Un précepte de méthode est tiré de cet aperçu intéressant : « Si le philosophe ne doit pas croire ce qui ne saurait être prouvé avec évidence, il ne doit pas non plus rejeter aveuglément ce qui ne peut être établi par des raisons certaines. » [1]

Dans les livres III et IV, Bruno envisage encore les mêmes problèmes sous des aspects divers, qui ont perdu pour nous le prix qu'ils devaient avoir au XVIe siècle. Nous n'avons plus à détrôner Aristote et Ptolémée ; nous n'entendons plus l'Ecole répondre à ses adversaires, non par de sérieux arguments, mais par des exclamations que Bruno s'est plu à recueillir pour l'amusement de la postérité. « Comment toi, tu oses t'élever contre Aristote ? contre tant d'hommes ? contre de tels hommes ? Pour nous, nous aimons mieux nous tromper à leur suite que d'avoir raison avec toi. » [2]

[1] « *Ut philosopho ea credenda non sunt quæ nequeunt evidentius probari, ita non temere sunt reprobanda quæ certa non possunt incusari ratione*, » l. III, c. 1.

[2] « *Tune contra Aristotelem? contra tantos? adversus tales? Malo cum illis errare quam intelligere tecum,* » l. III, c. 3. Voy. P. I, p. 121. C'est une parodie du mot de Cicéron : « *Malo cum Platone errare quam cum aliis recte sentire.* »



Quelques points nouveaux, exposés avec un luxe éblouissant de métaphores et d'inductions, n'étaient pas moins propres à scandaliser les partisans de l'ancienne cosmologie.[1] Tels sont les suivants : « La terre tourne tous les ans autour du soleil, ainsi que les autres planètes. La terre n'est pas d'une rotondité parfaite.[2] La lune a des taches; ces taches indiquent le continent, et les parties lumineuses, la mer. Dans le soleil il doit y avoir des êtres vivants dont la nature nous est inconnue, mais qui en toute hypothèse sont supérieurs aux habitants de la terre. »[3]

Nous avons déjà vu que Bruno accorde à l'homme un principe spirituel, qu'il considère comme l'architecte du corps, *spiritum architectum;*[4] ajoutons qu'il attribue à la terre un principe analogue, un esprit vital, *spiritum vitalem*, c'est-à-dire un principe de mouvement, *principium motus*. Ce dernier principe est le sujet du livre V, où l'auteur cherche à établir que tout ce qui vit se meut, et que tout ce qui est en mouvement est animé : « Toute chose vit, les corps célestes sont des êtres animés, *animalia;* les objets qui couvrent la surface de la terre ou que cette surface enveloppe,

[1] Au l. III, c. 7, Bruno se moque même de la grande année du monde des platoniciens. Au ch. 10, il n'hésite pas à blâmer Copernic d'avoir « imaginé une huitième étoile, *tanquam unum omnium stellarum a centro æquidistantium conceptaculum*, hypothèse contraire à l'immensité de l'univers. » « Copernic a été mathématicien plutôt que philosophe et physicien, » p. 343.

[2] « *Tellurem non servare regularem illam sphæricitatem*, » l. IV, c. 17.

[3] « *Nutriri ea animantia oportet ut ignem, et aliam omnino esse vitæ eorum rationem atque nostræ*, » p. 379. Huygens, qui est moins réservé, puisqu'il va jusqu'à déterminer la figure, les mœurs, les sciences, les arts des habitants des planètes, Huygens décide contre Bruno que le soleil est inhabitable.

[4] *De Mon.*, c. 4. Bruno définit cet esprit « un véhicule qui établit la communication entre l'âme et le corps, *vehiculum inter animam atque corpus*. »

sont tous, à un certain degré, et selon leur sphère, doués de sensibilité ; la pierre elle-même sent à sa façon, quoique l'homme ne puisse définir cette manière de sentir. »[1]

Ce qui, dans le livre VI, a dû choquer les contemporains, c'est la théorie des comètes. « Les comètes sont des espèces de terres ou de globes, des planètes qui tournent autour du soleil. »[2] Au livre VII se trouve le passage si souvent allégué contre l'orthodoxie de Bruno : « Quelques-uns ne font descendre d'Adam que les Juifs, et donnent pour origine aux autres nations le couple créé deux jours avant Adam. »[3] De cet endroit, où Bruno ne fait pourtant que l'office de rapporteur, sans approuver ni improuver, [4] on a conclu qu'il professait, avec Peyrerius, l'opinion des Préadamites. [5] Les louanges qu'il donne non-seulement à Cusa, le précurseur de Copernic, [6] mais à Manzolli, connu sous

[1] « *Non est* (*crede*) *lapis sine anima et sine* (*in suo genere*) *sensu, qui utrum felicior an infelicior sit nostro, definiri nequit.* » Cf. *Summa,* p. 496–499. Ces *mentis quædam semina* que révèle l'étincelle qui jaillit du caillou, ont été représentés dans l'école de Schelling par une belle image : la divinité dort dans la pierre, comme elle rêve dans l'animal. Du reste, Cyrano de Bergerac avance, dans le *Voyage de la lune*, des opinions analogues sur le sentiment des métaux, l'instinct des plantes et la raison des brutes.

[2] On voit les comètes si rarement, « *quia eorum circulus non venit ad eam oculorum nostrorum et solis oppositionem, ut specularem reddat lucem, nisi raro, quando scilicet ita devenit utrumque astrum, ut splendor ille excitatus in corpore astri habeat ad oculos nostros reflexionem*, » p. 564.

[3] « *Quidam solos Judæos ad Adamum referunt, tanquam ab eo per generationem descendentes, et reliquas gentes referunt ad duos alios qui biduo ante creati sint*, » l. VII, c. 18.

[4] Voy. P. I, p. 230, sq.

[5] Voy. J.-H. URSINUS, *de Zoroastre*, præf. — RECHENBERG, *Append. tripartita ad libr. symbol.*, P. II, c. 3, § 7.

[6] Cusa, dit Bruno, a soutenu l'opinion de Copernic à voix basse, *suppressiore voce*, p. 329.

le nom de Palingenius, [1] pour avoir enseigné avant lui l'infinité du monde, lui ont été aussi imputées à crime. Plusieurs critiques lui ont même reproché avec acrimonie ces mots, peu graves à la vérité, qui terminent l'épilogue du huitième et dernier livre,

Peramarunt me quoque Nymphæ.[2]

[1] Voy. P. I, p. 232. P. II, p. 77.
[2] Voy. P. II, p. 11.

LIVRE III.

IDÉES DE BRUNO.

Après avoir décrit et examiné les œuvres de Bruno, il nous reste à recueillir ses principales idées. C'est en partie pour préparer le lecteur au résumé systématique des opinions, que nous avons donné tant d'extension à l'analyse bibliographique et littéraire qui remplit le livre précédent.

Afin de procéder avec plus d'ordre, on peut distribuer en deux classes les résultats de cette analyse, c'est-à-dire les doctrines particulières à Bruno. On réunira, d'un côté, les pensées qui concernent l'organisation de la science; de l'autre, on rassemblera celles qui regardent les matières de la science. Quoique Bruno réduise en définitive à une seule et même unité le savoir et l'être, la connaissance et la totalité des objets connaissables, il a pourtant coutume d'opposer la science humaine à l'univers, immense ensemble de choses qui embrasse la divinité, le monde et l'homme.

Ainsi, nous exposerons successivement le système de la science, et le tableau général des êtres, tels que l'un et l'autre se déroulent dans les écrits de Bruno.

A. *Système de la Science.*

I

Aimer la science et la sagesse, chercher la vérité et pratiquer le bien, adorer Dieu et contempler ses œuvres, voilà l'essence de la philosophie. [1] Selon les circonstances, Bruno relève particulièrement tel ou tel trait de cette vaste définition : tantôt le besoin de savoir, tantôt le désir de la perfection morale, d'autres fois le sentiment de l'union avec la divinité, plus souvent encore le bonheur de pénétrer les mystères de la nature, et de s'élever aux conceptions universelles qui les expliquent. Mais il laisse toujours subsister, dans ces diverses acceptions, plusieurs caractères communs et essentiels. En premier lieu, le fait de l'amour.[2] Le philosophe chérit tout ce qui est aimable, tout ce qui est bon, vrai et beau, tout ce qui est divin.[3] S'attacher à ce qui est divin, à ce qui est éternel, n'est-ce pas connaître déjà et même posséder le sublime objet des hautes affections, la sagesse et la vérité, Sophie? [4]

De là, un autre signe qui distingue la philosophie véritable : une constante application à la vie active. La science, loin de n'être qu'une étude abstraite, qu'une

[1] « *Cognoscere — significat velle vel amare; — appulsum rei,* » p. 437.

[2] « *Amor, omnium affectuum, studiorum, et effectuum parens, — dæmon magnus,* » p. 557, sq., p. 283. Cfr. P. II, p. 121.

[3] P. 554, sqq.

[4] *Opp. ital.* I, p. 283. *Lat.* p. 582, sq.

oiseuse et stérile spéculation, est une carrière pratique et réelle, c'est la mise en œuvre des idées divines, l'accomplissement d'une volonté pure et sainte. La philosophie est un amour passionné, héroïque, de la perfection suprême.[1]

Une troisième particularité, intimement unie aux deux précédentes, c'est que le philosophe, à la fois méditatif et agissant, est artiste.[2] L'esprit humain, et, à plus forte raison, l'esprit philosophique, est doué de la faculté de combiner et de produire; il est susceptible de sentir tout ce qu'il y a de beau et d'admirable dans la création; il est capable de le comprendre et de l'imiter; en se plaçant sous l'influence de l'artiste du monde, sous l'inspiration des muses, l'homme est en état de reconstruire scientifiquement l'univers. Les sens et la mémoire fournissent d'amples matériaux à l'imagination et à la raison : que la verve poétique, que la flamme dérobée au ciel par Prométhée,[3] vienne animer les travaux de la science, et le sage ressemblera au créateur même. Ne séparons jamais le culte de la sagesse, la science, du culte réfléchi du beau, des lettres et des arts; comprenons la littérature et la philosophie sous le terme général d'art, terme qui signifie la reproduction savante de la nature.[4]

[1] Voyez *Gli eroici furori*, passim. Cf. P. II, p. 122, sq. C'est le même but que Spinosa propose au philosophe, en disant : *Perfice te ipsum, perfice et alios.*

[2] « *Influit Deus per naturam in rationem. Ratio attollitur per naturam in Deum. Deus est amor, efficiens claritas, lux; natura est amabile, objectum ignis et ardor; ratio est amans, subjectum quod a natura accenditur et a Deo illuminatur* » (*de Minim.*, l. I). « *Philosophi sunt quodammodo pictores atque poetæ... Non est philosophus, nisi qui fingit et pingit,* » p. 529.

[3] P. 456, 529 : « *Primus poeta est—enthusiasmus;* » p. 554. Cf. P. I, p. 252, sq.

[4] « *De Minim.*, p. 134, *de Umbr. idear.*, p. 326, sqq. p. 582, sq. La liaison étroite

Cette opposition entre l'art et la nature se concilie aisément avec un autre emploi du mot *philosophie*, non moins habituel à Bruno. De même que la plupart des bons écrivains de son époque, le Nolain entend par cette expression l'étude de la nature.[1] Philosopher, selon lui, c'est s'appliquer à la découverte des propriétés et des lois du monde physique, à la connaissance des corps organisés et inorganiques, terrestres et célestes. Le philosophe, dans cette acception spéciale, c'est le naturaliste, en prenant ce dernier mot dans sa signification la plus étendue. Toutefois, Bruno se plaît à accompagner le mot *philosophe*, alors même qu'il y attache ce sens étroit, de l'épithète de naturel, *il filosofo naturale*. Qu'est-ce qui lui conseille cette restriction, cette addition? Plusieurs motifs. Et d'abord il lui répugne de renfermer la philosophie dans l'observation des qualités de la matière, dans la science des formes et des forces de la nature sensible. L'objet de la philosophie est plus vaste, elle a un but plus noble: elle doit saisir et signaler les traces que l'intelligence souveraine a marquées dans l'empire des sens, elle doit prouver la présence de Dieu au sein de la nature, elle doit démontrer l'origine divine de l'univers. La philosophie naturelle n'est donc pas seulement l'histoire de la nature, c'est l'histoire des œuvres de Dieu, *operum Dei historia*.[2]

de la philosophie et des lettres est un caractère distinctif de la Renaissance, qui se rencontre chez Mélanchton comme chez Telesio, mais surtout parmi les philosophes italiens. Melch. Adam a intitulé ses *Vies* des humanistes allemands, *Vitæ philosophorum*.

[1] II, p. 280. C'est dans cette acception exclusive que le mot *philosophie* se prend encore dans certaines contrées de l'Europe, par exemple en Angleterre.

[2] P. 31-38. *Orat. valedict.*, § IV. Un auteur espagnol du XVI[e] siècle, qui a eu l'honneur d'être traduit deux fois en allemand, et même d'abord par Lessing,

De plus, la nature matérielle n'est pas toute la nature. A côté de ce que les sens perçoivent, il se trouve tout ce qu'ils ne sauraient percevoir : le monde de l'intelligence et de la volonté, le monde invisible. Le philosophe qui a la mission de méditer toutes les œuvres de Dieu, le livre entier de la création, se fait non-seulement physicien et physiologiste, mais psychologue et logicien, et surtout moraliste. Aussi Bruno distingue-t-il le philosophe naturel du dialecticien, *dialecticus*, *il logico*, et du moraliste, *ethicus*, *il filosofo morale*.[1]

Enfin, ces expressions de *philosophie naturelle* et de *philosophie morale* donnent lieu à quelques autres remarques. L'une d'elles, c'est que Bruno, malgré sa foi vive à l'unité du savoir de l'homme, désire qu'on ne mêle pas les différentes sortes de sciences, mais qu'on divise les travaux de l'intelligence suivant les directions fondamentales de notre constitution, et les manifestations générales des objets.[2]

Une seconde observation consiste à rappeler que

bien qu'il eût écrit ces mots : « *Los Alemanes, grande memoria, y poco intendimiento* » (p. 165), Juan Huarte a répandu dans son *Examen de ingenios para las sciencias* (1594) une foule de pensées qui ont de nombreux rapports avec celles de Bruno. A propos de la philosophie naturelle, le médecin navarrais dit : « *Nosostros los philosophos naturales, ponemos nuestro estudio en saber* EL DISCURSO Y ORDEN QUE DIOS HIZO, EL DIA QUE CRIO EL MUNDO : *para contemplar y saber, de que manera quiso que sucediessen las cosas, y porque razon* » (p. 60). « ...*El error de los philosophos naturales, esta en no considerar que el hombre fue hecho à la semejança de Dios ; y que participa de su divina providencia, y que tiene potencias para conocer todas tres differencias del tiempo, memoria para lo passado, sentidos para lo presente, ymaginacion y entendimiento para lo que esta por venir* » (p. 108).

[1] *Opp. ital.*, I, p. 282. II, p. 415. *Lat.*, p. 47. *Philosophus realis*, opposé à *logicus*. Quelquefois le *dialecticus* est distingué du *logicus* : en ce cas, dialecticien est synonyme de platonicien, et logicien l'est d'aristotélicien.

[2] *Summa terminorum metaphys.*, passim. Huarte dit aussi, p. 140 : « *Ninguna cosa haze mayor dano à la sabiduria del hombre, que mezlar las sciencias.* »

Bruno reconnaît à la philosophie le droit et la puissance de produire une théologie rationnelle et une morale naturelle. La nature et le cœur de l'homme révèlent une divinité et une loi universelle de justice absolue. La raison est en état de démontrer l'existence de cette divinité, ses attributs et son influence continuelle sur l'univers; elle est également capable de découvrir les fondements et les conséquences de l'idée de devoir, inséparable de l'idée de la destinée humaine. Le spectacle du monde et celui de l'histoire instruisent la raison, et l'excitent à réfléchir sur ces graves problèmes.[1] Ces réflexions sont une preuve de la force, de la compétence de la raison; leur réalité est ce qui décide Bruno à distinguer, plus nettement qu'on ne le faisait de son temps, la philosophie ou science naturelle, de la théologie positive ou science surnaturelle.

Ce troisième point mérite de nous arrêter davantage. Quels sont les rapports de la philosophie et de la théologie? Ce sont deux sciences distinctes, mais non désunies; séparées, mais non pas opposées; elles se touchent, mais elles ne dépendent pas l'une de l'autre. Elles ont la même origine et la même fin, puisque c'est Dieu qui nous les a données pour nous conduire à la perfection divine. Point de controverses entre le philosophe et le théologien! La guerre leur serait également fatale.[2] Rejeter les lumières naturelles, fermer les yeux du corps et ceux de l'esprit, ce serait se rendre coupable

[1] Ces pensées qu'on rencontre à chaque page, mais particulièrement dans la *Summa*, étaient alors une nouveauté téméraire (Voy. P. I, p. 70, 160, 172).
[2] *Opp. lat.*, p. 317. *Ital.* I, p. 173, 263, 270–284, sqq. II, p. 7, 27. «*Amicizia.*»

d'ingratitude envers une divinité toujours bienfaisante. Les dons de la foi ne peuvent nuire aux ressources de la raison, parce que la vérité ne saurait être contraire à la vérité, ni la lumière combattre la lumière. [1] La pensée d'un Dieu qui ne peut tromper ni être trompé, qui n'est point jaloux, qui est souverainement bon, qui est la vérité même, la bonté même,[2] voilà le terrain où la philosophie et la théologie doivent se rencontrer. Quant à leur développement, elles suivent des règles et une marche différente. La philosophie obéit à la raison et cherche l'évidence; la théologie, guidée par la foi, s'asservit en silence à la révélation. La philosophie doute, examine, démontre et veut comprendre. La théologie s'incline devant l'autorité de la Parole, la philosophie devant l'autorité de la raison, autorité qui vient aussi de Dieu, puisque Dieu est l'auteur de la nature.[3] Comme la religion révélée, la philosophie part de principes indubitables, évidents par eux-mêmes et qui communiquent une entière certitude aux opérations de la science. Il y a plus: la philosophie, bien qu'elle se détermine d'après le sentiment propre et une claire perception du vrai, [4] ne néglige pas d'interroger les traditions religieuses. Par cela seul qu'il recherche l'infini dans toutes

[1] « *Veritas veritati non contradicit, et bonitas bonitati non contraponitur, et verbum Dei, quod effunditur per articulos naturæ, quæ illius manus est et instrumentum, non opponitur verbo Dei, quacumque ex alia parte vel principio proveniat,* » p. 495.

[2] « *Deum non decipere nec decipi, item non esse invidum, sed summe bonum, quin imo ipsam veritatem et bonitatem,* » p. 494. Cf. p. 478.

[3] « *Deus est auctor naturæ, sensus et oculorum et ejus veritatis et evidentiæ quæ est in ipsis et secundum ipsa,* » p. 495.

[4] « *Ragione e proprio lume,* » opposé à « *Fede e lume superiore,* » II, p. 308, 113.

les productions finies, le philosophe étudie les livres sacrés et se fait initier aux mythes, aux prières, aux poèmes que la piété a inspirés à différentes époques.[1] Il n'oublie pas que toutes ces sources d'instruction et d'édification sont offertes à l'esprit humain. Mais il n'en profite qu'à la condition d'en soumettre les résultats à l'examen de la raison, sans prétendre pour cela citer l'Eternel lui-même devant son tribunal.[2] C'est qu'il envisage les cultes et les dogmes par leur côté naturel et humain, d'un point de vue philosophique, abandonnant à la théologie le côté surhumain et miraculeux. La vérité est une, sans doute, puisque Dieu est un et l'unité même; mais ne peut-elle pas être considérée de deux façons différentes, lesquelles répondent à un double besoin? Que la théologie laisse régner la philosophie dans les limites du monde, de la nature et des sciences naturelles, et qu'elle se contente de l'empire exercé par la foi et la grâce divine, en dehors de l'ordre actuel et au delà de la vie présente.[3]

Le philosophe et le théologien se ressemblent en ce qu'ils aiment, l'un et l'autre, avec tendresse et dévoûment les hommes, leurs frères, et en ce qu'ils suivent constamment la voie de la sagesse.[4] Par ces deux qua-

[1] II, p. 9, 254. *Opp. lat.*, p. 175 : *testimonia*; p. 106, *theologi*.

[2] « *Ipsius nomen, actionem, providentiam, præscientiam, voluntatem et naturam non debemus propriis rationibus et ingenio metiri; temerarie enim nec citra blasphemiam et nostræ animæ præjudicium, ea quæ sunt supra rationem ad rationis examen revocantur, quasi nostro alligantes tribunali causas æternitatis*, » p. 493.

[3] P. 280. Nous avons montré (P. II, p. 19, sqq.) que Bruno pousse quelquefois plus loin le désir de conserver à la science toutes ses libertés et son entière unité. Il est plus modéré, moins exigeant, quand il parle latin, que dans ses écrits italiens.

[4] La *philanthropia* ou *humanitas* est considérée par Bruno comme but de la philosophie, aussi bien que la *sapientia*. Voy. P. I, p. 160.

lités, ils tendent au même but, la plus grande ressemblance possible avec la divinité. [1] Mais, comme la religion est une carrière plus pratique que spéculative, le théologien recherche avec moins d'ardeur que le philosophe, d'abord l'unité de la science humaine, puis la vérité pure et absolue. C'est en effet à ces deux derniers signes que l'on reconnaît plus particulièrement le philosophe. Philosopher, c'est poursuivre, à travers toutes les études et toutes les occupations, un principe universel dont tout dérive, qui explique et résume tout; c'est poursuivre la vérité avec un zèle si désintéressé, qu'on sacrifie avec joie tout intérêt étranger à son inaltérable essence, tout avantage personnel, et jusqu'à la gloire.

En définissant çà et là la philosophie, la recherche des raisons et des causes, la démonstration de l'intelligence suprême ou du principe souverain, la croyance à l'être des êtres, la vue de l'unité éternelle et universelle, le culte de la vérité et de la bonté infinies, Bruno ne contredit pas la définition indiquée précédemment. [2] En quoi la connaissance des raisons et des causes diffère-t-elle de la science? En quoi la démonstration de la raison suprême et de la cause première diffère-t-elle de la possession de la vérité? La croyance à l'être des êtres ne conduit-elle pas à la contemplation de ses œuvres, à l'étude assidue de la nature? La vue de l'unité absolue est-elle autre chose que la vue idéale de l'univers? Se soumettre à la nature, n'est-ce pas se conformer à la

[1] *Opp. lat.*, p. 437. *Ital.*, p. 108 : « *religione, pietà — lege naturale.* »
[2] Voyez ci-dessus, p. 236.

raison qui, dans l'homme, est la voix de la nature? Le culte de la vérité et de la bonté infinies, c'est évidemment l'adoration intellectuelle de Dieu, la pratique active du bien, la sagesse et la perfection humaine.

De tout ceci il résulte que, dans l'opinion de Bruno, la philosophie, quoique distincte de la théologie, embrasse l'universalité des choses, leurs principes et leurs fins, l'unité de leur origine et celle de leur but, l'unité de l'infini ou celle de l'univers. Il s'ensuit encore que le philosophe, bien qu'il se propose spécialement l'étude de la nature et matérielle et spirituelle, s'attache néanmoins aussi à retrouver dans cette double nature les traces et les influences d'un ordre surnaturel, et consacre ses efforts les plus énergiques à ennoblir le caractère et la volonté des hommes, à perfectionner l'existence terrestre. Concevoir et montrer l'invisible unité dans la multiplicité des faits palpables ou intelligibles, faire voir et aimer tout ensemble les liens qui unissent le fini à l'infini,[1] comme la forme est unie au fond, voilà la tâche du vrai sage, de celui qui est à la fois moraliste et métaphysicien, artiste et savant, penseur et ami des hommes.

[1] *Opp. ital.* I, p. 275, sqq. II, p. 340, sqq.

II

Telle la définition, telle la division. L'une fixe l'origine, l'objet, le but; l'autre détermine l'étendue et la compréhension. La philosophie, la science naturelle, combien d'éléments la constituent, selon Bruno? quelles sont les relations qui existent entre ces divers éléments? quelles sont enfin les parties intégrantes de la connaissance humaine?

On rencontre dans les œuvres de Bruno plus d'une tentative pour diviser et organiser l'ensemble du savoir philosophique; on va voir qu'elles sont parfaitement conciliables, étant empreintes du même esprit. On peut dire que Bruno admet trois divisions principales de la science, trois sortes d'encyclopédies. La première consiste à classer les vérités que les sens et l'entendement nous procurent, selon les trois ordres d'êtres, Dieu, le monde et l'homme. La seconde rapporte ces mêmes vérités aux facultés et aux moyens auxquels nous en sommes redevables. La troisième est une espèce de fusion des deux premières, une refonte des classifications qui ont eu cours, soit dans l'antiquité, soit au moyen-âge.

L'être se manifeste sous trois formes, à trois degrés. La science de l'être a, par conséquent, trois parties : la science de Dieu, celle de l'univers, celle de l'homme. Affectionnant les expressions poétiques, surtout lorsqu'elles contribuent à établir l'harmonie, ou de la religion avec la philosophie,[1] ou des divers systèmes

[1] « *Ut more Prophetarum loquar et metaphorice,* » p. 480.

philosophiques entre eux, Bruno dit quelque part que le sage contemple la divinité tour à tour en elle-même, dans le monde et dans l'humanité. La divinité, en dehors de l'humanité et du monde, et en quelque sorte enfermée dans son propre sein, dans sa lumière inaccessible, Bruno la désigne par le terme que le mosaïsme et la kabbale emploient pour dénommer la sagesse divine : Chocmah, חכמה. La divinité agissant dans le monde, c'est Minerve, Παλλάς; la divinité dirigeant l'homme, c'est la sagesse, Σοφία.[1]

Qu'est-ce que cette triade, sinon la distinction entrevue dès l'origine par le genre humain, la distinction primitive entre la personne humaine et tout ce qui n'est pas elle, entre le moi et le non-moi, entre l'homme et ce qui lui est soit inférieur, soit supérieur, ce qui est soit divin, soit purement physique? Bruno indique plus d'une fois[2] cette antithèse fondamentale, mais il n'en fait point la base de son encyclopédie. Il préfère s'appuyer sur la diversité, non moins évidente et spontanée, des facultés de l'âme ou des fonctions de l'intelligence.

Quand il se fonde sur les facultés de l'âme, il signale trois branches de connaissances. L'une tient à la volonté, l'autre à l'entendement, la troisième à un ordre de faits qu'il comprend tantôt sous le terme de sensibilité, tantôt sous celui de mémoire. Lorsqu'il analyse les fonctions de l'intelligence pour y rattacher les diffé-

[1] Voyez l'*Oratio valedictoria* et le *Summa term. met.*, passim. Une autre « trinité, » dit Bruno, préside aux arts pratiques; mais Pallas, Vulcain et Mars sont à leur tour soumis à Jupiter, *summo rerum architecto* (p. 553). Voy. P. II, p. 214.

[2] « *Nosmet ipsi*, — *interna; res*, — *externa; res materiales, res immateriales; humana, inferiora, superiora; mens circa se ipsam, circa Deum, circa mundum; mens per se ipsam, per aliud; intelligibilia, sensibilia*, etc. »

rentes provinces [1] de la science, il distingue ordinairement l'intelligence active de l'intelligence passive, ou l'intelligence proprement dite et la mémoire.[2]

La classification par volonté, entendement et sens, conduit Bruno aux catégories suivantes : [3]

Volonté ou sciences morales	*éthique*, *économique*, *politique*.
Entendement ou sciences spéculatives	*physique*, *mathématiques*, *métaphysique*.
Sens ou sciences organiques	*grammaire*, *rhétorique et poésie*, *logique*.

La division en intelligence et mémoire donne naissance au système que voici :

Entendement passif ou mémoire	*histoire*.
Entendement actif ou intelligence	*spéculation*.

Par histoire, Bruno entend ici la connaissance des

[1] « *Cada provincia de las sciencias,* » dit Huarte.

[2] Bacon admet trois facultés pour sa division des siences : la mémoire, l'imagination et la raison. Huarte avait recommandé la même classification dans son *Examen* (p. 152, sqq.). Bruno distingue bien l'imagination, *imaginativa* et *phantasia*, de la mémoire et de la raison, mais il la considère comme une puissance subordonnée à l'une et à l'autre.

[3] *Opp. lat.*, p. 218, sqq. 270, sq. 440, sq. 502, 513. Cette classification rappelle celle de Locke. Les sciences organiques de Bruno correspondent à la sémiotique du philosophe anglais; les sciences spéculatives, à sa physique; les sciences morales, à sa pratique. La sémiotique, science des signes, science des moyens de connaître les objets et de communiquer cette connaissance, a plusieurs rapports avec le lullisme de Bruno.

philosophiques entre c… sous les sens, qui le sage contempl… qui remplissent la mé- dans le monde … finalement la pensée.[1] Par spécula- de l'humanit… la recherche des causes et des idées, la mée dans s… des raisonnements qui amènent les grandes Bruno l… ou bien l'intuition directe et simple de la kabbal… vérité absolue.[2]

Chor… A cette division s'en rattachent quelques autres qui c'e… découlent du même principe, et dont les plus impor- c'… tantes sont celles-ci :

Sens	connaissance particulière,[3]
	sciences *à posteriori* ou expérimentales.
Entendement	connaissance universelle,[4]
	sciences *à priori*, pures ou rationnelles.
Histoire	intérieure ou extérieure,[5]
	homme ou monde,[6]
	naturelle ou positive.[7]
Spéculation	sur les mots,[8]
	sur les choses,[9]
	sur les idées.[10]

Les notions d'instrument et de fin, de moyen et de

[1] L'*Historia*, les *polyhistorica* de Bruno (p. 32, 35, 462), c'est-à-dire *quæ gignuntur, fiunt vel facta sunt*, tous les genres de phénomènes et d'événements, sont opposés à ce que l'école platonicienne appelle les idées, *quæ sunt et manent, scientia;* opposition qui correspond en même temps à l'antithèse aristotélicienne entre le fait (le *quod*, τὸ ὅτι) et la cause ou raison (le *cur*, τὸ διότι).

[2] « *Ratio, qua infertur et concluditur; intellectus, qui simplici quodam intuitu recipit; mens, quæ simplici intuitu omnia comprehendit,* » p. 438, sq.

[3] « *Cognitio sensitiva, — particularis.* » « *Teoria esperimentale.* »

[4] « *Cognitio intellectiva, universalis.* » « *Teoria razionale, contemplativa.* »

[5] « *Cognitio exterior, cognitio interior.* »

[6] « *Homo, medium substantiarum;* » « *cœteræ substantiæ, omnia, universum.* »

[7] « *Naturalis, — positiva.* »

[8] Le lullisme est une spéculation de ce genre.

[9] Cette partie s'appelle plus souvent *philosophie naturelle.* Voy. p. 31-38.

[10] Tel est l'objet de la métaphysique.

but, donnent lieu à une division à laquelle Bruno semble attacher plus d'importance qu'aux classifications précédentes : [1]

Sciences instrumentales ou organiques	*grammaire*, *rhétorique et poésie*, *logique*.[2]
Sciences principales ou réelles	*physique, mathématiques et métaphysique*, *éthique, économique et politique.*

Dans ces différents tableaux, on voit Bruno essayer de fondre la classification usitée au moyen-âge, le *Trivium* et le *Quadrivium*,[3] avec les divisions consacrées par les philosophes anciens. On le sait, ceux-ci définirent d'abord la philosophie, *la science des choses divines et humaines*, puis ils la divisèrent en physique, éthique et dialectique. Plus tard, après l'établissement du stoïcisme, ils réunirent les sciences encycliques aux sciences philosophiques, et admirent autant de branches de savoir qu'il y a de muses. Mais ces neuf parties, ils les rangeaient sous trois chefs, dans l'ordre suivant : I. Grammaire et rhétorique, études instrumentales et préparatoires ; — II. Géométrie, arithmétique, astrologie et musique, sciences moyennes ; — III. Logique, physique, éthique, hautes sciences. C'est là ce que Plutarque entendait par les trois genres de connaissances,[4] et c'est cette division que le célébre pyrrhonien

[1] P. 440, 502, sq.

[2] L'objet des sciences *organiques* est le discours, intérieur ou extérieur, *oratio*, dit Bruno, *vel mentalis, vel vocalis, vel scripta* (p. 431).

[3] On attribue cette division aux pythagoriciens ; elle se rencontre du moins chez Philon (*de Congressu*), et Tzetzès (Chil. IX, 377). Ce sont Cassiodore et Mart. Capella qui l'ont transmise aux écoles du moyen-âge.

[4] Rhétorique, mathématique et philosophique. *Sympos.* IX, c. 14.

Sextus Empiricus[1] a accréditée, au moyen de son volumineux traité contre les savants, *Adversus Mathematicos*, espèce d'encyclopédie négative, où l'inventaire du savoir hellénique n'est dressé que pour convaincre l'esprit humain de l'impossibilité de rien connaître.

C'est peut-être pour s'accommoder aux usages de l'Ecole que Bruno adopte le nombre de sciences déterminé par le *Trivium* et le *Quadrivium*, c'est-à-dire sept. Mais, en même temps, il multiplie les subdivisions, et remplace, par des études plus importantes, quelques-uns des arts qui avaient constitué au moyen-âge le cercle des professions libérales. Le *Trivium* se compose de la grammaire, de la rhétorique et de la dialectique. Bruno range sous la dénomination de sciences instrumentales la grammaire, la rhétorique unie à la poésie, et la logique. Le *Quadrivium* comprend l'arithmétique, la géométrie, la musique, l'astronomie. Bruno distingue aussi quatre sciences principales, mais qu'elles sont bien autrement riches et élevées que les maigres *disciplines* du *Quadrivium!* Ce sont les mathématiques, la physique, l'éthique et la métaphysique. Qu'on fasse attention ensuite au nombre des arts que Bruno y rattache :[2]

Mathématiques {
arithmétique, musique,
géométrie,
astronomie,
perspective et peinture,
physiognomonie,
astrologie.

[1] Voyez P. II, p. 110.
[2] Voyez *Oratio valedictoria*, et p. 47, 271, 280, 440.

Physique { magie, chimie, médecine, agriculture.

Ethique { morale, économique, politique, droit, *in abstracto*, droit naturel, droit des gens, droit civil. droit ecclésiastique, droit divin.

La métaphysique n'est point susceptible de partage, au sentiment de Bruno; elle est la tête du corps dont les autres sciences sont les membres inférieurs. Elle forme la base et le centre des connaissances philosophiques, parce qu'elle s'occupe exclusivement des principes et des causes, des causes des êtres d'abord, puis des principes du savoir, enfin de l'essence pure et universelle qui fait le fond des êtres et la vie du savoir, c'est-à-dire des idées, *ideis*, *substantiis separatis et absolutis*.

C'est par ce désir de subordonner toutes les directions de la recherche scientifique à l'investigation de l'être des êtres, à la métaphysique, que Bruno se distingue des philosophes et des savants de son siècle.[1] La science lui apparaît tantôt comme un corps vivant, dont tous les membres sont solidement unis entre eux; tantôt comme un édifice dont chaque portion est indispensable à la durée, à la beauté du tout. Cet édifice, il l'appelle le temple de la sagesse, lequel repose sur sept colonnes,[2] c'est-à-dire sur les sept études principales

[1] P. 31-38.

[2] « *Hisce columnis septem Sapientia œdificavit sibi domum inter homines.* » *Orat. valed.*, § VIII.

qu'on vient d'indiquer. Pour mettre en plus grande évidence cette harmonie, cette unité, il importe de dire comment Bruno concevait la nature et la liaison des parties dont il constituait l'ensemble du savoir humain.

Trois genres de travaux préparent l'homme à la recherche de la vérité et commencent cette recherche même, en lui fournissant les instruments, *organa*, nécessaires à la connaissance du vrai et à la pratique du bien. Ce sont la grammaire, qui embrasse la théorie de la formation des mots et de leur réunion en discours; l'enseignement des humanités, de l'histoire et de la critique littéraire; la philologie, dans ses diverses acceptions. La grammaire nous révèle spécialement la nature propre des signes de la pensée et de tout ce qui est du ressort du langage. La rhétorique et la poésie nous font connaître les ressources de ce même langage dans le commerce des hommes; elles nous apprennent à persuader et à déconseiller, à louer ou à blâmer, à accuser ou à défendre, et surtout à gouverner les âmes en domptant leurs passions, en dirigeant leurs sentiments et leurs mœurs, en les enchantant, en les touchant, en les effrayant. La rhétorique et la poésie sont donc aussi des voies excellentes pour connaître la pensée et ses vicissitudes. Mais celles-ci sont plus particulièrement l'objet de la logique.[1] Dans un sens étendu, la grammaire, la rhétorique, la poésie elle-même sont des parties de la logique,[2] parce qu'elles étudient la pensée sous

[1] « *Ratio se ipsam investigans,* » p. 563.

[2] *Logica, universaliter dicta,* opposé à *logica proprie dicta,* p. 440. Bruno n'oublie pas que λόγος signifie à la fois *ratio* et *oratio,* pensée et parole, *verbum.* La parole par excellence, c'est pour lui le verbe *être,* et la pensée par excellence, ou l'objet de la pensée, est l'idée de l'être, la notion de substance.

la forme de discours et qu'elles construisent la route par laquelle l'esprit humain arrive à la connaissance des choses et à la contemplation des idées. Dans une signification spéciale, la logique est l'analyse des facultés au moyen desquelles nous jugeons, raisonnons et pensons, l'analyse de l'entendement, puissance qui préside à la conception, à l'énonciation, à l'argumentation, qui règle la définition, la division, les divers degrés de la méditation, l'induction comme la déduction, l'acte par lequel les détails sont ramenés à l'unité, comme celui qui dégage du sein d'un principe une série variée de conséquences directes ou indirectes.[1]

Armé de la logique, cultivé par les exercices moins abstraits de la poésie, de la rhétorique et de la grammaire, l'esprit se tourne vers les objets que la pensée veut s'assimiler ou pénétrer : il s'adonne à la physique, aux mathématiques, à l'éthique, et, après les avoir approfondies, il s'approche du sanctuaire de la science où réside la métaphysique.

La physique considère les choses matérielles sous le rapport de la matière ;[2] les mathématiques envisagent aussi les choses matérielles, mais en faisant abstraction de la matière ; l'éthique s'occupe d'objets à la fois matériels et immatériels ; la métaphysique, enfin, ne traite que d'objets immatériels. Toutefois, comme l'essence véritable de la science consiste toujours, non pas dans

[1] « *Intellectus humani operationes, — concipere, enuntiare, argumentari, — conceptus, definitio, divisio, — recipere, unire, comparare, — componere, dividere, cogitare, — inferre, concludere, — discurrere, intueri, — cogitatio, inquisitio, inventio, — apprehensio, cogitatio, simplex visus,* » passim, surtout p. 555, 595, 637, 692.

[2] « *Physica considerat de rebus materialibus, concernendo materiam; mathematica, de rebus materialibus, abstrahendo a materia,* » p. 440.

la connaissance des détails et des différences, ni du particulier, mais dans celle des règles générales et des origines, et de l'universel, la physique, les mathématiques et l'éthique ont une partie qui les rapproche intimement de la métaphysique, une partie spéculative et rationnelle, c'est-à-dire la théorie même des principes et des causes. Ainsi, la physique ne s'enquiert pas seulement des formes et des éléments des substances corporelles, de celles qui composent et entourent l'homme, mais elle recherche leurs causes et leurs principes, leur âme, pour ainsi dire.[1] Les mathématiques ne s'occupent pas uniquement de la grandeur, du poids, du mouvement et de la valeur extensive des corps, mais elles ramènent ces déterminations diverses à une grandeur commune, à une force génératrice, c'est-à-dire à l'unité, mère des nombres, et au point, père des figures.[2] L'éthique ne se propose pas tant l'étude des devoirs individuels et des relations sociales, que celle de la justice en soi et du droit universel et naturel. Ce sont les dispositions éternelles de la justice qu'elle applique, soit à la conduite des individus, soit aux rapports de parenté et d'alliance, soit à l'ordre intérieur et extérieur des cités et des nations, soit aux relations des hommes avec les hommes, avec ce qui leur est supérieur, la divinité; avec ce qui leur est inférieur, les animaux.[3]

[1] « *Subjectum scientiæ naturalis debet esse æternum, immutabile,* » etc., p. 31, sqq. Comparez la définition donnée par Newton : « *Philosophiæ naturalis id præcipuum officium et finis est, ut ex phænomenis sine fictis hypothesibus arguamus, et ab effectibus ratiocinatione progrediamur ad caussas, donec ad ipsam demum caussam primam quæ sine dubio mechanica non est, perveniamus* » (*Princip. philos.*, p. 372).

[2] P. 277, sq. 584, 597, sq.

[3] « *Ordo justitiæ; — jus, simpliciter, ad se ipsum, in abstracto; — justitia*

La liaison de ces trois sciences, soit entre elles, soit avec la métaphysique, est donc évidente. Toutes les trois reposent sur un fondement éternel et universel, ou tendent à une fin commune, qui n'est autre chose que l'être en soi, l'être primitif et nécessaire, à la fois divin et naturel, l'être des êtres.

Aussi, est-ce l'idée de l'être qui sert de principe à une dernière classification encyclopédique de Bruno. Celle-ci ne compte pas sept parties, mais neuf; et ce nombre, choisi peut-être en l'honneur des neuf filles de Mnémosyne, ou à cause des neuf filles de la Monade,[1] est le même que celui des lettres qui composent l'alphabet lulliste. Cet alphabet, on s'en souvient,[2] doit en effet représenter, par neuf lettres, les formes générales, les catégories de l'être. Voici cette nouvelle gradation des existences, qui n'a peut-être de remarquable qu'une division successivement appliquée à chaque ordre, la division en substance ou essence, en attributs ou propriétés, en relations ou opérations: [3]

absoluta, justitia moderativa, dispositiva, distributiva, communicativa; — ethica, qua regulamur in nobismet ipsis, et ordinamur ad omnia, tum secundum externa, tum secundum interna; — jus naturale, quod est omnium quæ sunt circa nos natura constitutorum, vel saltem omnis animantium generis, quale est, ut se corpusque suum tueantur; jus gentium, commune omnibus hominibus; civile, commune toti uni reipublicæ, ad proprium principatum; politicum, quo rempublicam et concives administramus; œconomicum, qua nostros nobis sanguine et habitatione conjunctos, domesticos moderamur; divinum, commune illis quibus est revelatum, ad ultimum finem et primum efficientem qui est supra nos.» Voy. aussi p. 455.

[1] *Opp. it* II, p. 187, 308. Il ne semble pas que Bruno ait voulu imiter Dante, qui avait admis neuf sciences, en considération des neuf cieux du système astronomique de Ptolémée Voyez *Convito*, tratt. II, 14. Cf. cependant BRUNO, II, 310 : « *nove spere.* »

[2] Voyez P. II, p. 184, sq.

[3] « *Substantia vel essentia, tribuenda vel proprietates, relationes vel operationes,* ». p. 265–271.

I. La Divinité,	théologie.
II. Le monde intermédiaire, dieux, démons, anges, etc.	pneumatologie.
III. Les sphères habitées par les êtres intermédiaires, ou le ciel	cosmographie et astronomie.
IV. L'homme, son âme et son corps	éthique.
V. Les êtres qui ont plus que de la sensibilité et moins que de l'intelligence[1]	zoologie.
VI. Les êtres qui ne font que sentir, végéter, exister[2]	botanique, minéralogie.
VII. L'être général qui constitue la vie physique[3]	physique.
VIII. Les éléments et les instruments de cette vie physique[4]	physique, mathématiques.
IX. Les instruments et les puissances de la vie naturelle, intellectuelle et morale[5]	physique, logique, éthique.

Partie de la divinité considérée en elle-même, cette classification aboutit à la divinité considérée dans ses œuvres; partie de l'idée pure, elle revient à l'idée, mais à travers les vestiges et au milieu des ombres du monde corporel. Là se trouve l'unité de l'univers, et c'est là aussi que la philosophie doit chercher les fondements de l'unité de la science.

En effet, de même que Bruno ne reconnaît qu'un seul être, parfait en Dieu, moins parfait dans les intelligences inférieures, plus imparfait encore dans l'homme, de

[1] « *Inter hominem vel intellectivum et sensitivum, id est imaginativum,* » p. 269.

[2] « *Sensatum, vegetale, elementale et instrumentale,* » ibid.

[3] « *Elementale, tanquam stips et fundamentum vegetativi,* » ibid.

[4] « *Elementativum, quod complectitur instrumentativum naturale, quod omnia lustrat, tangit et penetrat,* » p. 270.

[5] « *Instrumentativum naturale et morale; physicum, logicum, metaphysicum,* » p. 271.

plus en plus imparfait dans les existences qui succèdent à l'existence humaine sur l'échelle de la création ; de même il n'admet en définitive qu'une seule intelligence et une seule connaissance. Cette intelligence diffère en degrés, mais non en nature ; cette connaissance a des modes très-variés, mais son essence consiste partout à saisir ce qui est ou à en être saisi.[1] Partout où il y a de la vie, il y a de l'intelligence, il y a de la connaissance. Or, il y a de la vie partout, parce qu'il y a partout quelque chose, partout de l'être. Les ordres inférieurs de la nature ne se comprennent pas eux-mêmes, il est vrai, mais ils n'en ont pas moins un sens, un langage, une sorte d'esprit. Les ordres supérieurs, où l'âme arrive à la conscience de soi, se comprennent eux-mêmes aussi bien que les êtres inférieurs. L'homme en particulier, parce qu'il occupe le milieu dans la hiérarchie des substances, *medium substantiarum*, est capable de contempler toutes les phases de la vie :[2] il voit Dieu au-dessus de lui, il voit au-dessous de lui les traces de l'action divine. Ces traces, qui attestent et garantissent l'ordre immuable de l'univers, constituent l'intelligence de l'univers, l'âme du monde. Les recueillir et les rapporter à l'être qu'elles décèlent, telle est la fonction la plus noble de l'esprit humain. A mesure que cet esprit se livre à un tel travail, il découvre que les copies répandues dans la nature ne diffèrent point des idées écloses en lui-même ; il parvient à connaître l'identité de l'esprit de la nature et de l'esprit humain, qui sont l'un et l'autre des reflets de l'esprit divin. Une fois en possession de cette vue

[1] P. 248.
[2] « *Apprehensiva potentia*, » p. 437.

suprême, il ne tarde plus à proclamer l'unité de la pensée et de l'être.

Nous avons déjà montré, en examinant le lullisme, que c'est le dessein d'enseigner cette unité qui avait fait de Bruno un disciple de Lulle. Le Grand Art devait offrir le tableau général d'une conception qui embrasse tout, et dont les ramifications systématiques expriment, dans les différentes sphères, les diverses formes de l'être. Il devait en même temps apprendre à la pensée à représenter en quelque sorte, par une écriture intérieure, ce que la nature a écrit en caractères extérieurs. L'art de disposer ainsi intérieurement des choses extérieures, mais réfléchies en nous, semblait à Bruno identique à l'art de la nature, à l'activité du principe créateur de l'univers, au mouvement du principe universel, principe qui pense dans l'homme, et qui se manifeste d'une autre manière dans les autres genres d'êtres.

Nous rappelons ces idées, afin de faire entrevoir comment Bruno a pu arriver à regarder la logique, dans sa signification la plus vaste, *universaliter dicta*,[1] comme identique à la métaphysique. La logique ne s'occupe que de la pensée et du langage,[2] il est vrai, elle ne fait que tracer le chemin de la science;[3] mais la pensée n'est-elle pas soumise aux mêmes règles que les objets

[1] Cette *logique universelle* est encore appelée la science des instruments, *organica*, c'est-à-dire celle sans laquelle nul travail d'intelligence n'est possible; elle commande à la grammaire, à la rhétorique, à la poésie, mais elle est aussi l'alliée indispensable de la physique, des mathématiques et de l'éthique. On voit combien la logique de Bruno ressemble à celle de Hegel. Cf. H. *Werke*, t. XV, p. 217.

[2] Dans la logique, aussi bien que dans l'éthique, Bruno traite de la psychologie : la logique étudie les facultés de l'âme, l'éthique recherche les moyens de la gouverner.

[3] « *Ad omnium methodorum principia viam sternens et habens,* » p. 440.

de la science, les êtres extérieurs, matériels et immatériels? N'est-elle pas le développement interne du principe dont la nature est le développement externe? La pensée saisit-elle, en dehors d'elle, autre chose que ce qu'elle saisit en elle-même? Chaque fois qu'elle sort de la sphère des idées pures, que rencontre-t-elle, sinon des signes et des simulacres? Penser et concevoir, c'est donc connaître et savoir. Posséder les principes qui président au jeu de l'intelligence, c'est donc posséder les principes qui gouvernent le monde, et c'est dans la possession des principes que consiste la science.[1]

Telles sont les opinions de Bruno sur le système de la connaissance. Elles sont loin de s'accorder en tout avec celles qui ont prévalu au siècle suivant. Elles ont néanmoins plusieurs analogies avec les conceptions de Bacon et de Descartes. Bruno ne sépare pas, aussi nettement que l'a fait Bacon, les connaissances philosophiques proprement dites, et les études préliminaires ou auxiliaires que la philosophie suppose ou exige. Bruno n'insiste pas avec l'énergie de Bacon sur l'observation et l'induction, il les subordonne aux facultés spéculatives, mais il ouvre dans son encyclopédie une large place aux sciences expérimentales. Bruno n'établit pas la science aussi fermement que Descartes l'a fait, au fond de la conscience humaine, dans le *moi;* il ne fait pas dépendre de la science de l'âme toutes les autres sciences. Cependant, lui qui traite avec tant de mépris le globe que nous habitons,[2] il n'en use pas de même avec

[1] *Opp. ital.* I, p. 291, sq. II, p. 259, 275, 283.
[2] Voy. P. I, p. 241.

l'homme. Il le place au-dessus des mondes au milieu desquels notre terre est comme perdue, il le proclame le véritable créateur de la science, puisque c'est dans l'homme qu'il en met le point d'appui.[1] La terre n'est pas le centre de l'univers,[2] mais l'homme est le centre de la science; il en est l'origine et le but : l'origine, parce qu'il en a le besoin et l'instinct; le but, parce que tout ce qu'il apprend peut et doit tourner à son perfectionnement, *ad animi seu hominis interioris perfectionem conducunt*.[3] Bruno veut que la science réfléchisse dans un ensemble homogène l'unité de l'univers, mais il ne veut pas plus que Descartes confondre en réalité l'auteur de la science avec les objets de la science. Une dernière ressemblance avec le philosophe français, plutôt qu'avec Bacon, c'est qu'il juge impossible toute science qui prétendrait s'établir indépendamment de l'idée d'un être souverainement parfait et absolument nécessaire.[4]

[1] Par ex., p. 268, 324.

[2] Voy. P. I, p. 237, sqq. « Un milieu entre rien et tout, » dit Pascal.

[3] P. 440. Bruno distingue partout entre *cognoscere* et *res cognita* ou *cognoscibilis*, quoiqu'il considère toute connaissance certaine comme une union entre l'être qui connaît et l'être qui est connu.

[4] « La philosophie, dit Descartes, est un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, les branches sont les autres sciences, qui se réduisent à trois principales : la médecine, la mécanique et la morale. »

III

On a de tout temps cherché à définir la philosophie et à distinguer les éléments de la science. Mais cet effort de l'esprit scientifique et systématique, de l'esprit philosophique, n'est-il pas une vaine curiosité, le stérile résultat de l'étonnement ou de l'admiration?[1] De quel droit nous mettons-nous à classer nos idées, à les réduire en corps de doctrines, à les ramener à un principe unique, à un fait primitif, à un être absolu? Sommes-nous fondés à nous élever au-dessus des connaissances vulgaires? La prétention à l'ordre, à l'enchaînement, à l'harmonie, à cette unité que les anciens appelaient le *cosmos*,[2] a été quelquefois déclarée excessive. Il faut donc examiner si nous défendons une chimère, lorsque nous soutenons nos opinions; si nous combattons des chimères, quand nous attaquons les opinions de nos adversaires. Il faut nous demander si nos représentations, conformes à la réalité, sont l'image même de la vérité? si nos raisonnements et nos inductions sont conformes aux lois invariables de l'intelligence? Comment sommes-nous arrivés à la notion de philosophie, à la notion de science? Sommes-nous en état de savoir quelque chose? Que savons-nous? A quel caractère

[1] Telle est l'origine de la philosophie, selon Aristote (*Métaphys.* II, 2), et selon Platon (*Théétète*). Leur opinion est aussi celle de Bruno; néanmoins, la *curiosità*, l'*ammirazione* de celui-ci, cette « curiosité se changeant en admiration, » dont parle Pascal, se confond avec un certain *appetitus cognoscendi* (p. 504), ou encore avec cette disposition générale qu'il appelle, comme Plotin, l'*amore* (*Eroici furori*, passim).

[2] Voy. l'histoire de ce mot dans le *Cosmos* de M. de Humboldt, t. I, note 27

reconnaissons-nous la vérité? Si la vérité existe pour nous, quels sont nos moyens de la connaître?

Ces problèmes si graves de la certitude de la connaissance, de la légitimité de la science, de l'autorité de la philosophie, ces questions fondamentales de la critique et de la méthode, Bruno les a touchés plus d'une fois.[1] Quoiqu'il n'ait point composé un traité spécial de la méthode, il dit expressément qu'il faut examiner les instruments et les pouvoirs de la science, *modum sciendi*, avant de se mettre en quête de la vérité, *quærere scientiam*.[2] Les passages abondent où il indique les procédés à employer pour découvrir ou pour transmettre la vérité; où il caractérise les signes par lesquels se manifestent et la vérité et l'erreur; où il décrit le doute, la foi, la science; où il énumère et analyse les puissances auxquelles nous devons la certitude et l'évidence; où il fixe l'origine de nos idées et la portée de nos facultés.

En rassemblant, en coordonnant ces passages, on arrive à cette conclusion, que Bruno ne condamne absolument aucune des voies où la philosophie s'était engagée avant lui. Les sens, l'entendement, la raison pure, lui semblent également nécessaires ou précieux. Le doute, en certaines occurrences, lui paraît aussi opportun que la foi; et lorsqu'on ne peut parvenir à l'évidence, but suprême de la philosophie, il est

[1] Voyez particulièrement la *Cabala del cav. pegas.*

[2] P. 440. La méthode, *ars organica*, est pour Bruno l'art qui précède tous les arts, puisqu'il fabrique leurs instruments, *artium fabricat instrumentum* (p. 327). « *Universarum methodorum communia principia* » (p. 717). Quant à l'expression de *modus sciendii* on la retrouve chez Campanella. « *Metaphysicus,* dit-il, *investigabit etiam* MODUM SCIENDI, *quo pacto fiat in anima humana* » (*de Libr. propr.*, p. 53).

d'avis qu'on se contente d'une vue confuse, d'une vue où il entre moins de lumières que de pressentiments et d'instincts. Mais s'il se croit obligé de recourir quelquefois au doute, il ne se croit pas tenu d'embrasser le scepticisme, il combat même ouvertement les pyrrhoniens. Il n'embrasse pas non plus le sensualisme, quoiqu'il approuve sur plusieurs articles Démocrite et Epicure. Il a bien plus de penchant pour le rationalisme, et toutefois il hésite à soutenir tout ce que le dogmatisme rigoureux a coutume d'affirmer. Il est manifeste qu'il voudrait concilier toutes les directions qui lui semblent bonnes, et suivre une voie qui contînt les règles les plus salutaires de toutes les méthodes recommandables : il voudrait unir et identifier les méthodes, aussi bien que les systèmes et les différents ordres d'existences.[1]

Il y a deux fonctions distinctes, selon Bruno, dans toute recherche scientifique : l'une négative, l'autre positive. La première consiste à déblayer le terrain où l'édifice doit s'élever, et par conséquent à extirper l'erreur : « *Primum fundamina falsi prima tollantur.* »[2]

La seconde consiste à méditer régulièrement, *ex ordine*, sur tous les objets, quels qu'ils soient : « *Tum demum ad speculationem est progrediendum.* »

Mais la partie négative de l'investigation se compose elle-même de deux actes presque opposés. Il faut se méfier à la fois et écouter avec impartialité.[3] Il faut

[1] P. 298-300; 505, sq.

[2] *De Minim.*, l. I, c. 5. On sait que Bacon appelle *destruens* la première partie de son *Instauratio*.

[3] *Ibid.*, c. 5. « *Non prius de altera contradictionis parte definiat quam al-*

entendre de la même oreille les deux parties, le pour et le contre, le oui et le non, *altercantes audire*.[1] Il faut donc avant d'entendre, avant de décider, se mettre dans cet état de circonspection et de scrupule[2] qui s'appelle le doute : *principio dubitans*. Comment sortir ensuite du doute? En y donnant toute son attention,[3] en pénétrant les motifs et les raisons, *rationes bene perspicere*, en examinant, en comparant, *conferre*. Dans cette comparaison, dans cet examen quelle règle suivra-t-on? La tradition? La renommée ? Le consentement de la multitude? L'ancienneté? Le prestige des titres et l'éclat extérieur, en un mot, l'autorité?[4] Non, mille fois non. On ne prendra d'autre guide que l'évidence, la lumière de la vérité et de la raison, la valeur réelle et interne d'une opinion, *vigor doctrinæ*, valeur qui s'atteste par un double caractère, savoir : l'accord avec soi-même, *constans sibi*, et la conformité avec la nature des choses, *constans rebus*.[5] C'est après avoir tout pesé, tout compris,[6] qu'on se déterminera, que l'on jugera.

Arrêtons-nous un instant à ce qu'on a nommé le scepticisme de Bruno. On voit dès l'abord qu'il n'a

tercantes audierit. » « *De singulis dubitare et controversas rationes audire non inutile*, etc. » (p. 135, sq.).

1 « *Dubitamus* INTERIM, *quoad liberius atque sincerius causam agere liceat* » (Voy. P. I, p. 93).

2 P. 11, 555, 666, 716, 727, 753. Hobbes définit le doute : *Series tota opinio-alternarum* (*de Hom.*, c. 8).

3 P. 504.

4 « *Non ex auditu, fama, multitudine, longævitate, titulis et ornatu* » (*de Minim.* I, c. 2).

5 *Ibid.* « *Rationis lumen, veritas.* »

6 « *Udire, intendere, — disputare — esser buono inquisitore e giudice* » (*Cabala del c. p.*) « *Perquirere, discutere, decernere, depurare, probare.* »

rien de commun avec le scepticisme systématique, ou le pyrrhonisme. Bruno ne doute ni de la possibilité, ni de la réalité de la vérité, il ne se méfie point de l'esprit humain : il doute des opinions actuellement reçues, il se méfie des systèmes dominants. S'il suspend son jugement, il ne l'abdique pas ; s'il confronte ensemble les solutions contraires, s'il suit les controverses des écoles, s'il les met dans une suspicion préalable, c'est afin de s'instruire, et non pour tout déclarer faux et illusoire. Son doute est hypothétique et provisoire, non catégorique et définitif : c'est, comme il s'exprime, une sorte d'*intérim*. Il y voit un rémède contre la maladie qui a nom préjugé, une barrière contre le despotisme qui a nom autorité, un service rendu à ceux qui aiment naturellement la lumière et le progrès. Il ne conseille pas le doute pour décourager les esprits, mais pour les forcer à ne se contenter que de l'évidence. Comme Ramus et Sanchez,[1] comme plus tard et avec plus de profondeur Descartes,[2] Bruno en appelle de la scolastique à la raison, à la pensée, au doute, *ratio*, *cogitatio*, *dubi-*

[1] C'est la tyrannie de l'Ecole qui porte Ramus à *socratiser*, à douter et à penser : « *Cœpi egomet mecum sic* COGITARE : *Item? quid vetat paulisper* σωκρατίζειν, *et omissa Aristotelis auctoritate quærere verane et propria dialecticæ sit Aristotelis doctrina*, etc. » C'est surtout à ses fanatiques auditeurs de Toulouse que Sanchez cherchait à démontrer que plus on pense, plus on doute, *quo magis* COGITO, *magis dubito* (*de Nobili et prim. scient.*, præf.).

[2] Descartes part du fait de la pensée et du doute, *dubito*, COGITO, pour affirmer le fait de l'existence personnelle, premier écueil du pyrrhonisme. On voit que les philosophes de la Renaissance avaient agité cette question avant Descartes, et que celui-ci n'eut, pas plus que saint Augustin, besoin d'emprunter au Sosie de Plaute son COGITO, *ergo sum*.

« Si tergum cicatricosum, nihil hoc simili est similius.
» Sed quum COGITO, equidem certo idem sum qui semper fui. »

C'est J.-B. Vico qui a laissé échapper ce paradoxe (*de Antiq. Italor sapient.*, c. I, § II).

tatio. Le doute, entre ses mains, est une arme, un moyen et non un but : il veut douter, non pas pour douter, mais pour réveiller les dogmatiques de leur léthargie.[1]

Ceux qui ne doutent que pour douter lui semblent inconséquents et absurdes. « Comment peut-on avoir pour principe de présenter la science comme une chose impossible, et en même temps passer sa vie à la chercher?[3] De quel droit attribue-t-on à la nature des choses ce qu'il faut mettre sur le compte de notre paresse, de nos passions, de nos illusions? Supposé qu'on ne puisse rien savoir, à quel titre affirme-t-on ensuite que la raison est naturellement pervertie et essentiellement incapable de parvenir à la vérité? Si quelque chose est impossible, ce n'est pas la science, c'est le pyrrhonisme. L'âme, en effet, ne saurait ressembler à une borne, à une ânesse,[4] qui se tiendrait immobile entre deux routes, sans pouvoir se résoudre à avancer ni à reculer, sans jamais passer ni à gauche, ni à droite. Ce qui fait naître le doute, la contradiction, abonde, il est vrai; mais une science solide ne rencontre aucune opposition inconciliable. La diversité des opinions, inévitable à cause du libre développement des individus,[5] est fondée sur une harmonie secrète, et suppose une unité suprême où

[1] « *Supponamus, fingamus,* » p. 16. Voy. P. I, p. 97.

[2] *Opp. ital.*, I, p. 135. II, p. 274, 285. — *De Minim.* I, c. 1.

[3] « Pyrrho, celuy qui bastit de l'ignorance une si plaisante science, » MONTAIGNE, *Essays*, l. II, c. 29.

[4] II, p. 272. « *Un' asina, che sta fitta tra due vie, dal mezzo di quali mai si parte, non possendosi resolvere per quale de le due più tosto debba muovere i passi.* » Campanella met à la place de l'ânesse une pierre (*Metaphys.* I, p. 30). Spinosa compare le pyrrhonien même, non pas à un animal, mais à un automate. Voyez *de Emendat. intellect.*, trad. fr. T. II, p. 291.

[5] « *Pro capacitatè singulorum, pro captu uniuscujusquè,* » p 448, 460, 498, 500, 508.

toutes les variétés vont se confondre et s'effacer.[1] Le fait de l'erreur est réel aussi, mais l'erreur n'a rien de positif, elle n'est que l'ombre de la vérité:[2] la vérité, l'infini seul est durable et absolu. Le désordre des pensées, le mélange de connaissance et d'ignorance, autre source d'incertitude, peut être évité; car, il suffit pour cela de s'avancer avec ordre, pas à pas,[3] toujours appuyé sur l'évidence. Le doute ne saurait se glisser là où toutes les pensées, claires et distinctes, s'enchaînent étroitement; là où il y a connexion intime, parfaite union entre l'esprit qui voit et l'objet qui est contemplé;[4] là où il n'y a point d'intermédiaire, point d'interstice entre ces deux termes, mais où il existe un rapport propre et interne, un rapport direct.[6] Le pyrrhonisme est un tissu de subtilités qui valent la pierre philosophale et la quadrature du cercle: il faut en tenir compte, mais il ne faut pas perdre son temps à guerroyer avec lui. Il peut plaire à quelques personnes, comme il y a certaines herbes que certains palais trouvent agréables; il ne peut convenir à ceux qui sont sérieusement avides de science. »[7]

Par cette manière d'apprécier le doute et le scepticisme, Bruno est donc à la fois le précurseur de Descartes et de Spinosa. Il ne pousse pas l'un aussi loin que fait Descartes, pas même aussi loin que Cam-

1 « *Simplicissimum principium,* » p. 508.
2 « *Etiamsi non sit veritas, est tamen a veritate et ad veritatem,* » p. 307.
3 « *Ordine, — gradibus certis.* »
4 « *Perfecte conjungitur et unitur, sensus suo sensibili, intellectus suo intelligibili,* » p. 516.
5 « *Nullus medius testis,* » ibid.
6 « *Per se, secundum se, in se,* » ibid.
7 II, p. 283, 289. *Opp. lat.*, p. 699, 754.

panella conseille de le faire.[1] Il réfute l'autre à peu près dans les mêmes termes que Spinosa.[2] Et cependant, il faut convenir que son dogmatisme présente une nuance de doute étrangère à la méthode et au système de Spinosa.

Les sens, dit Bruno, ne nous trompent pas, à la vérité; mais ils ne nous font connaître que des apparences et des phénomènes. Dans le monde physique tout change et passe, *tout est vanité*. Dans la sphère de l'intelligence, où nous parvenons bien à résoudre les contradictions de la physique et de la logique, et où nous arrivons même à la vue de l'unité infinie, réussissons-nous à comprendre comment l'être peut devenir toutes choses, comment quelque chose peut être tout? Nous avons accès auprès de la vérité, *qualche accesso à la verità*, nous savons que l'infini est la véritable réalité; mais nul de nous n'ose dire qu'il comprend ou même qu'il connaît Dieu.[3] Nous sommes doués d'une faculté merveilleuse, celle qui nous met en état de voir par intervalles, d'un regard entièrement simple et direct, tout ce qui existe, et le tout sous la forme pure d'une unité absolue; faculté qui semble

[1] « *Métaphysicus qui communem cunctis scientiis philosophiam tractat, nihil præsupponit, sed omnia dubitando perquirit; nec enim præsupponet se esse veluti sibimet ipsi apparet, nec dicet se esse vivum, aut mortuum, sed dubitabit; nec eorum quæ dicuntur aliquid absque probatione afferit, nec nomina ipsa putabit dicere quod dicunt, sed investigabit* UTRUM *homo dici debeat, et cœlum cœlum, et Deus Deus, et substantia substantia* » (*de Libr. prop.*, p. 53). UTRUM, tel est aussi, selon Bruno, le point de départ de la philosophie, p. 275, sq. Comp. P. I, p. 149.

[2] Voyez l'exposition lumineuse et attachante du spinosisme, que nous devons à M. SAISSET. T. I, p. XXIX, sqq.

[3] II, 387. « *Divinitas — non comprehensibilis est; — sed fortasse attingibilis,* » p. 493. « *Eminentissima inattingibilis ratio,* » p. 562. La raison en est que la manière dont Dieu connaît est infiniment supérieure à la façon de connaître de l'homme (p. 506), laquelle parfois est *vanitati similis* (p. 699).

égaler notre intelligence à l'intelligence divine.[1] Néanmoins l'être infini est si parfait et si vaste, que nous ne pouvons nous flatter de l'enfermer dans une notion, pas plus que dans un mot. Nos expressions, nos conceptions sont toujours le résultat de similitudes, d'analogies et de comparaisons;[2] mais l'être des êtres est incomparable et sans analogues, il est unique. L'être absolu de sa nature est surnaturel; l'homme est incapable de franchir complètement les limites de ce monde.[3] A cet égard nous sommes condamnés à une certaine ignorance. Cependant, lorsque la connaissance est obligée de s'arrêter, la foi et l'amour ne s'éteignent pas avec elle : ils sont, au contraire, le complément de la science.[4]

Ainsi, de même qu'au début Bruno place la foi à côté du doute,[5] il met à la fin la foi auprès de la science. Il recommande une double ignorance : celle

[1] Il nomme, p. 438, sq., cette faculté *mens*, *νοῦς*, et lui donne toutes les qualités que les platoniciens ont coutume de lui attribuer.

[2] P. 499. *De Min.*, p. 74. *Opp. ital.* I, 263. « *In discorso,* » II, p. 335.

[3] Les dialogues de *la Causa* ont pour but de prouver que la science doit se circonscrire dans les bornes du « naturel, » et abandonner à la foi le « surnaturel, *sopra naturale* » (I, p. 234).

[4] Voyez la *Summa*, s. v., *auctoritas*, *cognitio*, *evidentia*, *fides*, etc. Spinosa est bien autrement dogmatique. A l'inverse de Montaigne, qui disait : « Je donne cette doctrine, non pour bonne, mais pour mienne, » le philosophe hollandais écrivait à A. Burgh : « Je sais que j'ai trouvé une philosophie qui, si elle n'est pas la meilleure, est pourtant la vraie, *si non optimam, tamen veram philosophiam me invenisse scio.* » Et toutefois Spinosa lui-même n'est pas toujours convaincu qu'on peut connaître tous les attributs de la divinité. Il croit que la pensée et l'étendue constituent l'essence de la substance (*Epist.*, 60. *Ethic.*, II, prop. 35; V, prop. 30); mais il établit cette persuasion sur ce seul fondement, que l'âme humaine ne contient et n'indique pas, *non involvit*, d'autre attribut (*Epist.* 6). Lorsqu'il avance qu'entre la pensée de Dieu et la pensée de l'homme il n'y a pas plus de ressemblance qu'entre le Chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant, il tombe dans une contradiction manifeste, comme l'a montré ingénieusement M. Saisset (*OEuv. de Sp.* I, p. 67).

[5] *Opp. ital.* II, p. 83, 84, 234.

qui consiste à se dépouiller des fausses connaissances et des préjugés accrédités,[1] puis celle qui consiste à s'abstenir d'une détermination dogmatique, d'une démonstration systématique de l'être primitif ou du souverain principe de l'univers.[2] Bruno est donc pénétré du salutaire sentiment des bornes de la raison humaine; et il semble abandonner ici une théorie qu'il soutient ailleurs opiniâtrément, celle qui identifie la pensée et la connaissance. La raison nous force, en effet, d'admettre telle perfection, telle relation de l'esprit suprême; mais de ce qu'il nous est impossible de ne pas la concevoir, et de ne pas l'attribuer à cet esprit, suit-il que nous l'ayons perçue clairement, des yeux du corps ou de l'âme, et que nous la connaissions réellement? Voilà la question que Bruno semble quelquefois écarter, comme supérieure à l'entendement humain. Il voudrait affirmer sans réserve, mais il hésite, il ajourne, sans aller toutefois jusqu'à interdire à la raison les dernières régions du possible. Le doute sur ce sublime problème ne s'élève en lui que momentanément, et finit toujours par céder devant cette inébranlable conviction, que l'âme n'est pas une table rase,[3] mais qu'elle a reçu en naissant les semences des premiers principes, *semina primorum principiorum rationi connata*. Ce sont ces principes que la vie développe, que l'expérience féconde et que la spéculation mûrit: l'une

[1] « *Dismettere l'uno abito contrario e apprender l'altro.* » II, p. 271. *Opp. lat.*, p. 503, sq.

[2] C'est ce que Bruno nomme, avec Cusa, l'ignorance du savant, *docta ignorantia*, *aporia erudita*, p. 503, sq. Comp. P. I, p. 363.

[3] « Une chambre vide, *stanza purgata*, » II, p. 329, sq. L'âme n'est pas un vase, un instrument; c'est un artiste, un ouvrier: elle est douée d'un «*impeto razionale*, *interno stimolo*, *innato spirito*. »

arrose ces germes divins, l'autre les réchauffe : *super omnia enim pluit Juppiter germina, et super omnes plantas oritur benignus Apollo.*[1]

Le doute que Bruno recommande au philosophe n'est qu'une forme de ce qu'il appelle la foi philosophique. Cette sorte de foi se distingue de la foi religieuse, en ce qu'elle a pour fondement le sens propre, *habet certitudinem ex proprio sensu*, et non pas un sens étranger, *ex alieno sensu.*[2] La foi religieuse lui est supérieure, mais non contraire, *supra, non contra.* La foi philosophique est une adhésion instinctive et immédiate à la vérité et à l'évidence. Elle est l'état naturel d'un être raisonnable.[3] Elle est la source et le point de départ de toute connaissance, puisque toute connaissance résulte du besoin de croire vrai ce qui est, du besoin de croire. Elle est le principe de la science, parce qu'elle est cause que nous nous appuyons de prime-abord sur certains termes connus et manifestes par eux-mêmes, et au moyen desquels nous parvenons à connaître et à comprendre le reste.[4] Elle est le ressort qui se cache au fond du curieux fait de l'attention,[5] fait qui s'annonce particulièrement dans nos tentatives de mettre fin au doute.

Si l'on sort du doute à l'aide d'une recherche métho-

[1] P. 329.

[2] P. 494. 506. — « *Fides, species cognitionis,—principium omnis cognitionis.* » « *Sensus regulatior, vereque naturale et humanum judicium.* »

[3] « *Qui ratiocinatur seu discurrit, discurrendo cognoscit et per vicissitudines addiscit,* p. 506.

[4] « *Eos terminos qui sunt per se noti, et per quos alia cognoscuntur.* »

[5] P. 504, sq. A cet égard, Bruno maintient la maxime : « *Nisi credideritis, non intelligetis.* »

dique de l'évidence,[1] il importe de déterminer la marche que cette recherche doit suivre.

Remarquons premièrement que Bruno distingue avec soin l'ordre de la connaissance de l'ordre de la génération,[2] et que, dans l'ordre même de la connaissance, il ne confond pas la route qu'on prend pour s'instruire soi-même et pour découvrir, avec celle qu'on choisit pour instruire les autres et pour enseigner.[3]

Lorsqu'il s'agit d'enseigner, Bruno conseille de mettre en œuvre divers procédés, selon les diverses circonstances qu'amènent soit la matière de l'enseignement, soit la capacité de l'auditoire. Il veut que l'on définisse, que l'on divise, que l'on démontre tour à tour et qu'on imite tantôt Pythagore, tantôt Platon, tantôt Aristote.[4]

Parmi les cas où il est question de chercher la vérité, Bruno en distingue deux principaux : ou l'on désire parvenir de la variété à l'unité et du multiple au simple; ou bien l'on désire descendre du simple au multiple et de l'unité à la variété. Il est aisé de passer du genre à l'espèce et de l'espèce à l'individu, ou de l'universel au particulier. Il est plus difficile de s'élever d'un grand nombre d'objets particuliers à une notion générale, à une idée universelle : aussi Bruno prescrit-il les règles suivantes pour ce genre d'opération.

[1] « *Est ordo atque series eorum quæ intelligunt, sicut in numeris,* » p. 505. *Ordo, series, comparatio, progressus.*

[2] « *Quomodo res cognoscuntur, secundum nos.* » « *Quomodo res fiunt, secundum naturam.* » — « *Ordo quo res cognoscuntur ; — quo res fiunt et factæ sunt,* » p. 506. Cf. p. 44.

[3] « *Ordo inquisitivus et inventivus.* » « *Ordo doctrinæ, judicativus,* » ibid.

[4] P. 506.

I. Qu'on parte toujours de ce qu'on connaît le mieux, de ce qu'on tient le plus près de soi et en quelque sorte sous la main ; [1]

II. Qu'on embrasse d'un coup d'œil général, quoique confus encore, l'ensemble des objets ; [2]

III. Qu'on essaie ensuite de passer en revue tous les détails, de les distinguer et de les distribuer ; [3]

IV. Qu'on compare et qu'on classe enfin ce qu'on a distribué et distingué. [4]

La comparaison est un acte si important, que Bruno la soumet à un examen spécial. La comparaison philosophique n'est pas la comparaison grammaticale. Celle-ci suppose un positif et un superlatif ; celle-là ne suppose

[1] « *Ex notioribus et proximioribus seu promptioribus nobis*, » p. 37, 699, 506. On se souvient que Descartes déclarait le *moi* plus connu et plus certain, *notior ac certior*, que les autres objets de la science.

[2] « *A confuso ad distinctum.* » « On considère toute la maison ou tout l'homme, avant d'en passer en revue les parties ou les membres. »

[3] « *Distinguere, distribuere, integro discursu.* »

[4] « *Comparatio, respectus rei ad rem, a partibus ad tota, verificatio,* » p. 469, 492, 514, 653, sqq. Sans vouloir mettre ces maximes en parallèle avec les quatre règles de Descartes, il est permis de faire remarquer entre elles plusieurs analogies. La première règle de Descartes concerne le doute et l'évidence que Bruno recommande avant d'établir les principes de sa méthode. Quant à la seconde règle de Descartes, qui est ainsi conçue : « Diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre, » elle semble être contenue dans la troisième de Bruno, qui regarde en général les procédés de l'analyse. La troisième règle de Descartes correspond à la fois à la première et à la quatrième maxime de Bruno : « Conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres. » La quatrième règle de Descartes s'accorde avec la troisième de Bruno : « Faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre, » ce que Bruno exprime par *integro discursu*. Pour ce qui touche la seconde maxime de Bruno, elle est justifiée par la science comme par le sens commun ; elle est tellement naturelle, que Descartes n'a pas cru devoir en faire une mention spéciale. Voy. *Disc. de la Méth.*, P. II.

jamais qu'un superlatif, c'est-à-dire une espèce ou un genre supérieur. La comparaison philosophique s'applique à des rapports soit d'égalité, soit d'inégalité, à tous les genres d'analogies et de proportions.[1] Elle est ou relative, ou absolue. Relative, elle parcourt une échelle dont le caractère distinctif consiste en ce que le même terme peut être alternativement inférieur ou supérieur.[2] Absolue, elle n'a que deux termes, tous deux invariables, l'infiniment petit et l'infiniment grand, le *minimum* et le *maximum*. Une même loi régit ces cas divers : c'est qu'il n'est permis de comparer que ce qui appartient au même genre et présente les mêmes attributs.[3]

C'est au moyen de cette série de revues, de dénombrements, de comparaisons et de classements que la science « conduit par ordre les pensées et monte peu à peu, comme par degrés, »[4] aux connaissances les plus compliquées et les plus hautes, jusqu'à la connaissance de l'absolu.[5] Cette marche ascendante et progressive, qui mène sûrement du composé au simple, et de la multiplicité à l'unité,[6] fait supposer dans l'esprit humain

[1] « *Respectus paritatis vel imparitatis.* » « *Collatio omnium ad omnia,* » p. 599, sq.

[2] « *In scala et ordine aliquo sunt media, quæ minora sunt superioribus, majora inferioribus.* » Cette échelle a longueur, largeur et profondeur, p. 649, 651, 661, sqq.

[3] « *Ejusdem generis et ejusdem susceptiva prædicati, quod secundum gradus uni, secundum alios alteri attribuatur,* » p. 492.

[4] Expressions de Descartes qui correspondent aux mots dont Bruno s'est servi : *ordine, gradatim, promotione, progressu ascendere a sensibilibus ad intelligibilia, a multitudine ad unitatem pervenire,* p. 524, sq., 637.

[5] Le point de départ de Bruno, c'est « ce que nous connaissons le mieux, » les objets familiers à nos sens et à notre conscience; le terme, c'est l'absolu, c'est le *Maximum* et le *Minimum,* dont l'homme est également éloigné. Entre ces deux extrémités, la science tour à tour monte et descend, décompose et résume, emploie l'analyse et la synthèse, l'induction et la déduction.

[6] P. 506, sqq.

plusieurs sortes de facultés, en quelque sorte proportionnées à l'exécution des actes successifs de la méthode scientifique. De même que les opérations par lesquelles nous procédons régulièrement à la recherche de la vérité semblent subordonnées les unes aux autres, ou plutôt appuyées les unes sur les autres, de même les fonctions et les puissances de l'entendement forment entre elles une hiérarchie sévère et solidement organisée. Depuis l'exercice des cinq sens, depuis l'activité de la conscience personnelle jusqu'à l'intuition entièrement simple de l'intelligence, dont le résultat est la connaissance de l'unité infinie, toutes les phases de l'investigation philosophique s'enchaînent sympathiquement et s'engendrent, pour ainsi dire, mutuellement. De sorte que tout en distinguant différents degrés et différentes aptitudes, l'on est obligé de rapporter toutes les voies de la connaissance à une seule faculté de connaître, c'est-à-dire à cette intelligence qui est une et simple, qui dans l'homme est la racine et la souche[1] de la vie spirituelle, et qui préside même au jeu des organes du corps. Il n'y a qu'une faculté unique de connaître, comme il n'y a pour la science qu'un seul objet véritable, savoir : l'unité du tout. Voici cependant les modes principaux[2] d'après lesquels cette faculté se développe et s'applique.

[1] *Radix, stips*, p. 513, 555. « *Natura comparatum est ut ratio diversis animæ facultatibus ad totidem opera et effectus variis operationibus et actibus accingatur et expediatur* » (*de Minim.*, l. I, c. 1). « *Eadem virtus et cognoscendi principium idem, a diversis fonctionum et mediorum differentiis diversas recipit nomenclaturas,* » p. 565.

[2] *Modi, species, gradus, progressus*, p. 438, 563, 595, sqq., 717. Quand Bruno compare l'intelligence à un édifice, *domus, domicilium*, il en désigne les différents emplois par les termes *columnæ, atria, cameræ, cubilia, cellulæ;* quelquefois même *janua, introitus, clavis* (p. 208, sqq , 693, sq.).

En premier lieu, la sensibilité. Elle est double, extérieure et intérieure.[1] La sensibilité extérieure a des organes distincts, qui sont au nombre de cinq, et qui nous avertissent diversement de ce qui se passe hors de nous, c'est-à-dire de la nature et des propriétés de la matière. La vue et l'ouïe sont plus nobles [2] que l'odorat, le goût et le toucher. Le toucher est néanmoins le sens le plus étendu.[3]

La sensibilité intérieure qui a pour organes les nerfs et le cerveau, rendez-vous des nerfs,[4] nous fait connaître ce qui se passe dans notre corps, et aide la sensibilité extérieure à transmettre à l'âme les rapports des cinq sens. Elle aboutit à une puissance qui sert d'intermédiaire entre la sensibilité et les forces plus particulièrement intellectuelles; cette puissance, c'est celle qui se manifeste par le sens commun et par la conscience.[5]

Le sens commun est ce qui en nous reçoit, discerne et compare les témoignages des sens, le témoignage d'un sens rapproché de celui d'un autre sens. La conscience est ce qui en nous distingue notre âme des impressions qu'elle éprouve et des opérations qu'elle exécute, ce qui sépare le dedans du dehors; [6] elle n'est pas seulement le sentiment de notre être,[7] elle est cette

[1] P. 438, 503. Bruno distingue (p. 563) entre *sensation* et *perception*.
[2] « *Principia disciplinæ,* » p. 472.
[3] « *Tangere in genere,* » p. 555.
[4] P. 513.
[5] Ordinairement *sensus communis*, plus rarement *conscientia*.
[6] « *Interiora et exteriora,* » p. 430, « l'esprit et la matière, l'âme et le corps. »
[7] « *Mens circa se ipsam,* » p. 439. Quelquefois *conscientia* est synonyme de *evidentia*, comme dans les thèses soutenues à Paris.

lumière constante et nette qui accompagne et éclaire tous les états et tous les actes de l'intelligence.[1]

La conscience, le sens commun, est la base de l'imagination.[2] Celle-ci recueille les perceptions et les images, ou pour les conserver entières et pures, ou pour les combiner et les transformer de manière à produire des conceptions nouvelles.

A côté de l'imagination se trouve la mémoire,[3] qui retient et rappelle les impressions venues du dehors, les notions empruntées d'autrui, ou les conceptions formées à la suite des impressions et des notions acquises.

Au travers de ces modes de connaissance, et particulièrement de la mémoire, perce le développement d'une faculté plus puissante encore, de la faculté de réfléchir et de penser.[4] Les emplois nombreux de la pensée portent une foule de noms,[5] mais ils peuvent se réduire à un acte général, le jugement ou la détermination d'un rapport, d'une ressemblance ou d'une dissemblance. Lorsqu'on passe, en jugeant, de l'universel au particulier, l'on déduit; quand on passe du particulier à l'universel,

[1] I, p. 131. Voy. P. I, p. 93.

[2] *Imaginativa, phantasia*, p. 562, sqq. « *Phantasia perficit loca atque sedes imaginum, imaginativa perficit imagines cum rationibus suis,* » p. 209. « *Cujus est componere et dividere spacies sensibiles, ut facere Centaurum, Chimæram, Sirenem et montem aureum et his similia,* » p. 438.

[3] « *Memoria quæ est potentia retentiva seu conservativa earum specierum quas sensus interiores vel exteriores apprehenderunt,* » p. 438.

[4] *Potentia cogitativa, dianœa, ratio, intellectus.* Cf. p. 637.

[5] *Discurrere, abstrahere, memorare, arguere, judicare, ratiocinari, inferre, concludere.* « *De specie sensibili apprehendit aliquid insensibile: — ex his, quæ sensu sunt apprehensa et retenta, aliquid ulterius insensibile seu supra sensus infert et concludit, ut ex particularibus infert universale, et ex quibusdam antecedentibus quædam consequentia; — quæ ratio discurrendo et argumentando, ratiocinando et decurrendo concipit, intellectus ipse simplici quodam intuitu recipit et habet, sicut in auro est pretium multorum nummorum, moneta in multis individuis dispersa in uno excellentius, pretiosius et perfectius implicata est, seu contenta.* » Les conditions ordinaires de la science

on induit. Dans le premier cas, on change une pièce d'or en monnaie; dans le second, on échange la monnaie contre une pièce d'or.[1]

Enfin, l'intelligence[2] est capable d'embrasser tous les rapports en un rapport unique et universel, et de comprendre tout ce qui est dans une intuition absolument simple, dans une idée exempte de mélange, de différence, de multiplicité et d'opposition, pure de tout élément corporel, relatif, contingent et imparfait, de tout ce que les formes de l'espace et du temps, les êtres créés et leurs images, les souvenirs et les abstractions contiennent de varié et de contraire.

Cette haute intelligence, cette lumière sublime, point culminant du développement intellectuel, n'est pas l'apanage de tous les esprits. Le nombre de ceux qui ont le privilége d'y atteindre est peu considérable : *E questi son rari!*

humaine sont le mouvement, le temps, le raisonnement, *motus, tempus, discursus*, ou bien *abstractio, contractio, numerus, mensura* (p. 596, sq.).

[1] C'est par l'induction qu'on s'enrichit, *ditescit* (p. 737).

[2] *Mens, Mente,* parfois *Intelletto,* mais alors distinction entre l'*intelletto superiore* et l'*intelletto inferiore* (II, p. 361). La *Mente* n'est jamais synonyme de *Pensiero*, et à cet égard Bruno diffère essentiellement de Vico (Voy. *Opere di J.-B. Vico*, t. II, p. 78; III, 216; IV, 198; V, 93). « *Mens superior intellectu et omni cognitione, quæ simplici intuitu absque ullo discursu præcedente vel concomitante, vel numero vel distractione, omnia comprehendit et proportionatur speculo tum vivo tum pleno, quod idem est lux, speculum et omnes figuræ, quas sine distractione videat, et sine temporali seu vicissitudinali successione, sicut si caput totus esset oculus, et undique visus uno actu videret superiora, inferiora, anteriora et posteriora, et cum sit individuum, inferiora et exteriora, sicut et mens divina uno actu simplicissimo in se contemplatur omnia simul, sine successione, id est absque differèntia præteriti, præsentis et futuri; omnia quippe illi sunt præsentia, et nihil cognoscit per peregrinam, sed per propriam speciem omnia* » (p. 438, sq., 596). Quelquefois Bruno nomme cette faculté *ingenium, ingegno,* et par ce mot il n'entend point, comme Hobbes, par exemple, l'imagination. (*Sanum ingenium, id est bonam phantasiam*, Hobbes, *Elem. philos.*, c. 9 : c'est ce que Locke traduit par *fancy* ou *wit*, en l'opposant au *juegment*.)

Pauci, quos ardens evexit ad æthera virtus! [1]

On les appelle hommes de génie,[2] parce que la nature crée en eux, spontanément et d'un trait, ce que les autres s'efforcent de comprendre ou de produire au moyen d'un long et constant labeur.

Le génie a reçu de l'esprit souverain[3] la grâce de concevoir soudainement les idées qui ont rempli cet esprit lorsqu'il a enfanté l'univers, et qui le dirigent encore pendant qu'il conserve le monde. Les idées, les notions sous lesquelles le génie comprend tout, en quoi consistent-elles, sinon dans les formes pures du vrai, du bien et du beau? sinon dans les exemplaires incorruptibles de la nature? sinon dans les types accomplis des perfections que nous voyons étendues et dispersées dans les individus et dans les choses changeantes, comme dans les espèces et dans les genres? sinon dans les modèles sur lesquels la nature attache ses regards et ne cesse de travailler? Le génie humain est admis à contempler ces unités invisibles dans le sein de l'unité suprême, dans ce monde intelligible que la divinité habite ou qui réside dans la divinité.[4] Le génie occupe

[1] II, p. 271, 387. *Opp. lat.*, p. 554.

[2] *Opp. lat.*, p. 327, sqq. *In eis natura gignit, parturit.* « *Vis regulatioris sensus et illustrioris ingenii obtutus,* » p. 15.

[3] « *A mente prima, ab intellectu primo, lucis Amphitrite,* » p. 319, 555. « *Divinitas in nobis insidens, lux in arce animi nostri insidens,* » p. 13.

[4] « *Ideas, ad quarum exemplar universa, quæ sunt genera generumque species, productentur, in primi orificis mente præexistere, moxque sub illis aut individua pro eorum incorruptibilitate speciem præferentia integram, aut in fluctuanti materia successione et distributione quadam continuantia atque multiplicata, ordinibus quibusdam emergere in lucem,* » p. 555. « *Mundus supremus qui est fons idearum, in quo dicitur esse Deus, vel qui dicitur esse in Deo,* » opposé au « *Mundus ideatus, per illum et sub illo dicitur esse*

« le rocher élevé et la haute tour de la spéculation, d'où il monte aux astres pour aller s'asseoir parmi les dieux. »[1]

Comment le génie même entre-t-il en jouissance, en possession des idées? C'est l'unité éternelle, c'est la lumière parfaite, qui seule peut lui procurer ces intuitions ineffables : c'est Dieu qui, en vertu de sa fécondité infinie,[2] ne cesse de l'éclairer et de l'illuminer. Les vues du génie sont des rayons émanés du foyer de la lumière divine. [3] Cependant l'intelligence humaine n'est pas inerte et oisive pour ce qui concerne ces dons extraordinaires; elle ne les reçoit pas dans l'inaction, elle y aspire avec vivacité, avec joie, *tendit et nititur*. [4] Elle est poussée par un besoin inné vers ce qui est substantiel et immuable, parfait et universel; elle y est irrésistiblement attirée, et elle y parvient à force d'attention, d'application, d'abstraction, de contemplation, de purification.[5] Grâce à l'influence de l'esprit primitif et à nos

factus, » p. 556. Voyez surtout *de Umbris Idearum*, p. 316-326, qui semblent un commentaire du *Timée* et de la *République*, et plus encore des *Ennéades*.

[1] « *L'alta rocca ed eminènte torre de la contemplazione;* » — « *montar a gli astri, esser pari a li dei,* » II, p. 404. *Opp. lat.*, p. 569, 579, sqq.

[2] « *Fœcunditate sua,* » p. 319, 491.

[3] « *Illustratur, illuminatur,* » p. 476, sq. « *Secondo il lume interno che in me hà irradiato ed irradia il divino sole intellettuale,* » II, p. 110. L'image de la lumière, *lux*, *lumen*, empruntée particulièrement aux néo-platoniciens, ἔκλαμψις, ἔλλαμψις; eelle du soleil, si chère à Dante et sa nation, etc., ces images sont familières, non-seulement à Bruno, qui les emploie à chaque instant, mais aux autres philosophes du XVI[e] siècle. Pour Patritius, la métaphysique tout entière est une théorie de la lumière, *Pan-augia*; pour Campanella, la lumière, partout répandue, toujours immobile, est Dieu même, « *ubique tota immobilis, denique Deus est* » (*de Univ.*, p. 532. Cfr. *de Sensu rer.*, c. 8). L'école aristotélicienne de Bologne elle-même compare la création à l'émission des rayons solaires, et fait tout naître et se développer *per lucem*.

[4] « *Nitaris igitur in ipsum idem oportet, vel in id quod identitatis habet rationem, ut permanentes et perseverantes habeas,* p. 319.

[5] P. 321, sq. « *Remis non pariter atque velis,* » p. 561.

efforts assidus, nous arrivons à nous transformer dans les objets, à transformer les objets en nous, à pénétrer dans la région des idées, dont les objets ne sont que les ombres, à nous plonger dans la source des idées, à nous unir à celui qui est l'idée des idées, l'unité des unités, l'être des êtres. S'identifier à l'identité absolue, c'est vivre de la vie divine, et voilà pourquoi l'existence véritable ne diffère point de la science et de la sagesse.[1] Le libre essor de l'âme, l'énergique déploiement de ses ailes incorruptibles,[2] l'amour passionné du divin, telle est la voie la plus sûre pour atteindre aux réalités éternelles et à la vérité idéale.[3]

Ce sont là les degrés que parcourt la science, ce sont là les pouvoirs dont elle dispose pour satisfaire notre désir de connaître. Mais il ne suffit pas de savoir que l'esprit humain est muni d'instruments propres à la recherche du vrai : il importe de savoir quelque chose de plus. Quand sommes-nous certains d'avoir bien employé ces moyens divers? quand nous est-il permis de nous fier au témoignage de nos facultés? A quel signe reconnaissons-nous que le résultat de nos études est légitime, c'est-à-dire conforme à l'ordre établi par l'intelligence première dans la nature, dans l'entendement humain et dans le monde des idées? En un mot, où se

[1] « *Illuminando, vivificando, uniendo,* » p. 320.

[2] P. 164, 554, 561.

[3] *Gli eroici furori,* passim. Sur le rapport de la lumière intelligible avec les feux de l'enthousiasme, voy., par ex., I, p. 214. II, p. 114, 345, 351, sqq. *Opp. lat.*, p. 529, sq. L'action divine est cause de l'amour comme de la pensée, et l'idée réchauffe le cœur en éclairant la raison, II, 389. Aimer et voir, admirer et comprendre, ne font qu'un. Cela résulte déjà de la manière dont Bruno a défini la science et la philosophie.

trouve la marque et la règle de la vérité, son invariable *criterium?*

IV

Le *criterium* de la vérité consiste, selon Bruno, dans l'évidence.[1] L'évidence n'est autre chose que le caractère, le jour sous lequel les objets révèlent à notre esprit leur véritable nature ; c'est la lumière qu'ils font rayonner autour d'eux, et qui force nos yeux à les prendre pour ce qu'ils sont. L'évidence, c'est la conscience de ce qui est, la science, la perception nette et distincte de l'être. Il y a évidence chaque fois qu'un objet nous devient tellement clair, tellement transparent, que nous croyons avoir pénétré jusqu'à ses profondeurs les plus intimes.[2] Il y a évidence toutes les fois qu'il nous est impossible de douter de l'identité de la forme et du fond, de l'accord qui existe entre la manifestation d'une chose et son essence. Dès que nous sommes convaincus que la chose est ce qu'elle paraît être, nous déclarons qu'elle est évidente, et nous jouissons d'une certitude absolue.[3] Aussitôt que nous sommes parvenus à discerner, d'une manière aussi nette que

[1] Voyez p. 470, sqq. 493, sqq. 514, sqq. *Opp. lat.*, p. 144, 158, 160, 164, 194, 210, 254. «*Veritas expressa, veritatis majestas, rei veritas, rei lux et lumen, rei fulgor et splendor, rei natura vel ratio.*»

[2] « *Per se, secundum se et in se,* » p. 515.

[3] « *Conjungitur et unitur,* » p. 516.

constante, l'apparence et la réalité, l'accident et la substance, nous nous considérons comme parvenus à l'évidence.

L'évidence, envisagée relativement à l'état où elle met notre esprit, ne saurait avoir plusieurs formes ni plusieurs effets. Elle est une comme la lumière,[1] et l'impression qu'elle produit est toujours entièrement simple : c'est un acquiescement si complet, qu'il constitue une sorte d'union. Quand elle n'exclut pas absolument le doute et l'irrésolution, elle ne mérite pas le nom d'évidence, elle n'est que vraisemblance et probabilité.[2] Le caractère permanent de l'évidence, c'est d'être irrésistible. Notre intelligence et notre volonté ont beau tenter de lui faire obstacle : elle les surmonte, elle les contraint à la reconnaître, elle les réduit en quelque sorte à l'obéissance. Je ne saurais nier la réalité de la matière, quand je souffre de l'empire de la chair ;[3] ni la réalité de l'esprit, quand il m'ordonne de m'exposer à des périls inévitables.[4] Ce que je sens, pense ou fais malgré moi, est réel et certain. Ce que la nature ou la raison produit en moi à mon insu, ou contre mon gré, existe évidemment. Partout où ma volonté, ma personnalité succombe; partout où, après avoir tenté de commander ou après avoir négligé de l'essayer, force lui est d'avouer un vainqueur et un maître,[5] la vérité s'est fait entendre et je vois briller

[1] P. 505.
[2] P. 525, 724, sq.
[3] *Gli eroici furori*, passim.
[4] C'est sur quoi Bruno insiste particulièrement devant l'auditoire de Paris.
[5] « *Convincor,* » p. 12. « *Vincat tandem specimen veritatis, majestas veræ lucis,* » p. 8. « *Claritas nostræ rationi sese intrudit,* » p. 584. « *Per sese res ipsa insinuat*, p. 637. « *Te cogit necessitas. — Ita volente Jove,* » p. 554.

l'évidence.[1] La nécessité, soit physique, soit intellectuelle ou morale, voilà l'inséparable compagne de l'évidence.[2] L'assentiment instinctif, l'assentiment réfléchi, mais surtout l'assentiment involontaire, tel est le résultat de l'évidence, quant à l'esprit humain.

A l'égard des objets de la connaissance, on peut cependant admettre deux sortes d'évidence, l'une sensible, l'autre intellectuelle. Les sens et la raison sont, en effet, deux mondes distincts, et donnent naissance à deux genres différents de certitudes. On peut avoir l'une, sans avoir l'autre; pour avoir soit l'une, soit l'autre, il faut être pourvu des organes qui la procurent. L'aveugle demanderait vainement « l'évidence des couleurs; »[3] ou l'idiot « l'évidence de la philosophie naturelle. » « Vous seriez un demi-dieu, mais vous manqueriez ou de sens ou d'intelligence, renoncez à chercher l'évidence. » De là une conséquence importante : celui qui n'a que l'évidence matérielle n'est pas autorisé à décider des problèmes où l'évidence spirituelle est nécessaire.

Si l'évidence est une et simple dans le fond, comme la conscience, peut-il y avoir discorde et guerre entre l'évidence physique et l'évidence métaphysique? Lorsque les sens sont ou semblent être contraires à l'intelligence, à qui s'en rapporter? Qui nous trompe? L'illusion vient-elle des sens ou de l'intelligence, ou peut-être des deux côtés?

[1] « *Cogor, coactus commotus sum.* » « *Forzato da la verità, la qual per gli affetti naturali si fa udire*, I, p. 194. « *La forza di regolato sentimento*, » I, p. 131. « *Dove è forza, non è ragione*, » p. 142. « *Veritas animum refricat*, » p. 16, 584.

[2] P. 466, sq., 490, 512.

[3] I, p. 254. « *Evidenza di colori.* » — « *Evidenza d'intelletto*, etc. » —

A cette question fondamentale, Bruno fait deux réponses, l'une pour ainsi dire théologique, l'autre exclusivement philosophique.

Si Dieu existe, il est l'auteur des sens et de l'intelligence à la fois;[1] mais Dieu saurait-il exister sans être absolument sincère et véridique, sans être la véracité même? Ni en nous révélant le monde matériel par les sens, ni en nous révélant le monde spirituel par l'intelligence, Dieu ne peut nous induire en erreur, de même qu'il ne peut se tromper lui-même. Telle est la solution tirée de l'idée de la perfection divine, et reproduite depuis par Descartes.[2]

Si nous écoutons l'expérience, nous devons convenir que la perception sensible non-seulement n'est pas toujours d'accord avec les données indubitables de la raison, mais qu'elle semble se contredire elle-même. Cependant, mieux suivie, cette même expérience nous apprend que les sens, alors même qu'ils paraissent se démentir ou combattre la raison, ne rendent pas un faux témoignage, mais remplissent simplement leur destination. S'il est de la nature des sens de nous informer, non de ce qui dure et persiste, mais de ce qui change et varie, comment peut-on en attendre la connaissance des principes et des causes, la connaissance

« *Un cieco semideo*, etc. » Cependant Homère pouvait se passer de la vue physique, grâce à la pénétration de son génie : *Externo quoque lumine orbatus Homerus, adeo interno valuit acumine*, etc. (p. 561, 574). Tant l'intelligence surpasse les sens, et la lumière les ombres : *rationis lumen rerum umbras!*

[1] *Opp. lat.*, p. 470, sqq., p. 494, sq., 515.

[2] *Discours de la Méthode*, part. IV. Bien qu'une démonstration de ce genre manque de rigueur, on aurait tort de l'appeler, avec Bacon, *superstitieuse* (*Nov. Organ.* I, aph. 39-65).

de l'être un et identique? Si les sens sont chargés de nous faire connaître l'apparence, pourquoi leur demander la science de la réalité? Les sens sont des instruments : or, un instrument peut être bien ou mal employé. Les sens ne s'emploient pas eux-mêmes; la puissance qui en fait usage, c'est l'entendement. Lorsque l'entendement exige des sens autre chose que des perceptions sensibles, c'est-à-dire contingentes et variables, lorsqu'il en exige au delà de ce qu'ils sont tenus de lui fournir, lorsqu'enfin il manque, en appréciant les dépositions des sens, de réflexion, d'instruction, de patience, de jugement, il court risque de se tromper, mais il aurait doublement tort d'imputer son erreur aux sens.[1] C'est à nos préoccupations, à nos préjugés qu'il faut nous en prendre, chaque fois que nous sommes tentés d'accuser nos organes physiques. Les sens ne disant jamais que ce qu'ils peuvent dire,[2] et la raison ne devant pas les interroger sur ce qu'ils ne peuvent saisir, la contradiction entre les sens et la raison se trouve n'être qu'une vaine objection du pyrrhonisme. C'est une contradiction apparente, qu'il est aisé de résoudre. Quand les yeux du corps nous assurent que le soleil marche et que la terre demeure immobile, ils déposent de ce qu'ils voient; ils ont raison dans leur sphère.[3] Quand, au contraire, les yeux de l'esprit affirment que c'est la terre qui tourne autour du soleil, ils déposent à

[1] P. 49, 58, 438, sqq., 511, 596, 714, 731. *De Min.*, l. II, c. 4.

[2] « *De proprio objecto pro suo modulo, — juxta homogeneam, particularem, propriam, mutabilem atque variabilem mensuram,* » ibid. II, p. 17, 18.

[3] C'est par métaphore que Bruno dit une fois, en parlant du soleil : « *Hunc intellectus non errans stare docet : sensus autem* fallax *suadet moveri*, » p. 291.

leur tour de ce qu'ils savent; dans leur sphère aussi ils ont raison. Loin de se contredire en ce cas, le corps et l'esprit s'accordent, l'un en déterminant l'apparence, l'autre en déterminant la réalité. L'apparence est vraie, la réalité est vraie aussi; et de même que la vérité ne saurait être opposée à la vérité, l'évidence matérielle ne peut être opposée à l'évidence intellectuelle. Pourvu qu'on rapproche l'une de l'autre dans le silence des passions, à l'abri de l'océan où celles-ci nous jettent pour nous perdre,[1] on explique toutes les deux et on les concilie.

Ceux qui contestent la certitude sensible sont donc égarés par une prévention manifeste; mais ceux-là ne le sont pas moins, qui soutiennent qu'il n'y a d'autre évidence que l'évidence matérielle. Cette dernière erreur est même plus grande, plus funeste. En effet, dans une acception plus élevée, la certitude véritable a sa source, non dans les sens, mais dans l'intelligence; car la véritable certitude est celle qui a pour fondement la connaissance des idées pures et universelles, la vue de l'être infini et éternel, la science de l'unité suprême et l'amour de la sagesse parfaite.[2] Or, s'il est indubitable que les sens ne peuvent nous abuser, il est tout aussi incontestable qu'ils ne peuvent nous procurer la vérité immuable et absolue. Les choses particulières, c'est-à-dire la face de Protée,[3] sont le domaine des sens, tandis que

[1] « *Variorum affectuum in oceano fluctuans* » (*de Mint*, l. I, c. 2).

[2] « *Sensus est oculus in carcere tenebrarum rerum colores et superficiem veluti per cancellos et foramina prospiciens*, etc. » (*de Min.* l. I, c. 2. Cfr. l. II, c. 3. *Opp. lat.*, p. 664). Voy. P. II, p. 216.

[3] « *Protei vultus.* » « *Circæa pocula,* » p. 561. *Opp. ital.*, I, p. 130.

l'intelligence dégage de ce qui est particulier ce qui est universel et nous unit à la cause et à la substance de l'univers.[1] Les sens perçoivent, dans les conditions du temps et de l'espace, tout ce qui est soumis à ces mêmes conditions, tout ce qui peut se compter et se mesurer,[2] tandis que l'intelligence, bien que liée au corps, s'élève à ce qui est antérieur et supérieur à tout nombre et à toute figure, à l'unité et au point, êtres également impalpables et intelligibles. Si l'homme a les idées de point et d'unité, les idées de substance et de cause, les idées d'univers et d'être, les idées d'immutabilité et d'infinité, les idées de perfection et de divinité; et s'il en est si pleinement pénétré, si entièrement convaincu, qu'il lui est impossible de les bannir de son intelligence, n'est-on pas forcé de convenir qu'il y a une évidence distincte de la certitude matérielle, une évidence intellectuelle? La seule idée d'intelligence suffit pour mettre hors de doute le fait de la certitude intellectuelle.

L'intelligence est tellement supérieure aux sens, qu'on pourrait dire qu'elle est tout, ou que tout, les corps aussi bien que les esprits, est âme et intelligence.[3] Quand nous croyons saisir une chose par les sens, c'est en réalité par l'intelligence que nous la saisissons. La

[1] « *A particularibus abstrahere et rerum naturam atque conditionem ad absolutum, quantum possibile est, deducere judicium* » (*de Min.*, l. II, c. 3).

[2] « *In tempore secundum tempus.* » « *Subjecta transmutabilia*, etc., » p. 500, 512, sqq. « *Semper fluit materia, nec hodie corpus est quod heri fuit,* » *de Min.* l. I, c. 3. « *Quæ in composito, discreto, sensibilique consistunt, sunt aliud atque aliud, et semper fluunt,* » l. I, c. 5.

[3] « *In sensu participatio intellectus,* » p. 565.

sensation est encore une fonction et un acte de l'âme, ou plutôt la sensation et l'idée ne diffèrent l'une de l'autre que comme deux formes d'une même faculté à la fois passive et active. Il y a une intelligence inhérente aux objets sensibles, un esprit propre à la nature : [1] c'est cet esprit qui se révèle à nous dans la sensation, et l'évidence physique n'est que la claire manifestation de cet esprit. Il y a une telle analogie entre la sensation et l'idée, entre l'intelligence qui anime le monde et l'esprit humain, entre la chose sentie et l'être sentant et pensant, qu'il est permis d'appeler la connaissance un sentiment et le sentiment une connaissance. La lumière qui est au fond de l'un et de l'autre mode est toujours la même, elle est toujours lumière.[2]

Cette sorte d'identité explique une autre particularité de ce système, c'est-à-dire que Bruno n'observe jamais rigoureusement la différence qui sépare la philosophie spéculative de la philosophie expérimentale. Les principes souverains, naturels ou innés,[3] qui sont le fondement de la première, sont également contenus dans les résultats de la seconde; ce que nous apprenons par voie d'observation, *à posteriori*, nous le savons déjà, ou nous pourrions du moins le savoir *à priori*. La nature extérieure, quoique moins

[1] « *Intellectus — in rebus est virtus qua omnia se quodam modo et alia cognoscunt quomodocunque, sive sensu, sive ratione, sive simpliciore aliqua vel materialiore ratione cognoscant,* » p. 497. « *Sentire esse scire,* » disait Campanella.

[2] « *Vis unius lucis,* » p. 500.

[3] « *Principia naturalia, innata, connata,* » p. 494, opposés aux *species acquisitæ*, au *posterius*, au *singulare*, p. 506. — De là, ses opinions sur l'instinct animal, en tout opposées à celles des cartésiens. Voy. p. 509, 511, 513.

pure, moins noble que la nature humaine,[1] ne constitue point un ordre opposé à l'ordre intelligible. Une même âme, une même intelligence, un même être anime et soutient tout; les degrés sont variés, la substance est une.[2]

Toutefois, Bruno ne néglige point de distinguer l'expérience d'avec la théorie, ni ce qui est concret de ce qui est abstrait et contemplatif. Quelquefois même il en appelle des systèmes à l'expérience, institutrice du genre humain, à la nature, mère commune de tous les êtres.[3] Il ne cesse de conseiller l'étude positive de la physique et de la physiologie, de la morale et du droit, et il ne méconnaît pas les services que l'observation rend à la métaphysique, puisqu'il la proclame indispensable: *Verificare con la natura!*[4]

Tout ce qui précède fait comprendre pourquoi Bruno pouvait en même temps admettre l'unité de l'évidence ou de la lumière, et distinguer une double lumière, une double évidence, l'une sensible, l'autre intellectuelle.

Ajoutons que l'on rencontre encore chez lui une autre manière d'envisager l'évidence et la connaissance. De même qu'il discerne la connaissance intuitive de la connaissance abstraite, il distingue une évidence directe ou immédiate et une évidence médiate ou indirecte.[5] La première se fait jour lorsque nous considé-

[1] « *Lux in sua puritate plus quam in sua participatione, — vera et excellens invenitur,* » p. 500.

[2] « *Naturaliter sensus eorumque organa, facultates et actus ad unum quasi centrum reducuntur* » p. 556.

[3] II, 55, 56, 75, 101. Voy. P. II, p. 3, 4.

[4] I, 187, 260. « *Rationem naturæ, non naturam rationi submittere,* » p. 44.

[5] « *Intuitiva, — abstractiva,* » p. 439.

rons un objet présent et mis tout entier sous nos yeux; la seconde a lieu lorsque nous réfléchissons sur un objet absent ou sur un objet que nous ne pouvons saisir en lui-même. La première se peut obtenir, soit par les sens, soit par la conscience, soit par l'intelligence;[1] la seconde ne s'acquiert que par l'imagination, la mémoire et le raisonnement.

Quelquefois aussi, mais moins souvent, Bruno distingue l'évidence de l'intelligence d'avec l'évidence de la science. L'une émane des premiers principes, qui sont évidents par eux-mêmes et qui se révèlent spontanément; l'autre résulte de la démonstration, d'une suite de jugements, de la déduction ou de l'induction. La seconde dépend de la première, parce que la conclusion est impossible sans les prémisses, et que les prémisses impliquent et exigent toujours une donnée primitive et indémontrable. La première est à la seconde ce que le soleil est à ses rayons.[2]

En résumé, de quelque manière que Bruno considère le rapport de l'intuition à la réflexion, ou celui des sens avec l'intelligence, toujours il reconnaît à l'esprit humain la faculté de connaître ce qui est, la conscience de son propre être et celle de l'existence extérieure, particulière ou générale, enfin le pouvoir de démêler la vérité de l'erreur.

La vérité n'est pas pour Bruno une conception accidentelle ou arbitraire de notre entendement; c'est une

[1] « *Sensus circa præsens objectum, mens circa se ipsam, intellectus circa proprium objectum,* » ibid.

[2] P. 472.

conception nécessaire, c'est la nature même des choses,[1] c'est l'être.

Toutefois, la vérité se présente à l'homme, ainsi que l'être, sous plusieurs faces. Non-seulement la vérité humaine ne saurait être identique à la vérité, telle que Dieu la conçoit;[2] non-seulement elle doit différer de la vérité telle qu'elle apparaît aux êtres qui nous sont inférieurs;[3] mais dans l'homme même elle revêt plusieurs formes. D'abord, elle est ou absolue ou relative. Absolue, la vérité est l'être infini et indéterminé, la bonté, l'unité pure et simple, l'un.[4] Relative, elle constitue cette essence qui se communique aux choses, qui, en se communiquant, les rend vraies, qui, en se retirant, les rend ou fausses ou non-vraies.[5] En tant que relative, elle se peut offrir sous un triple aspect : ou simplement, ou d'une manière complexe, ou discursivement. Est vrai simplement, ce qui est tel que cela apparaît, soit aux sens, soit à l'intelligence : par exemple, une fleur véritable, une notion exacte. Est vrai d'une manière complexe, ce qui l'est sous forme d'affirmation ou de négation : oui, non. Est vrai discursivement, ce dont la science et la démonstration établissent la réalité.

L'on doit encore opposer la vérité immuable à la vérité continuellement changeante. Dans cette division, la première, c'est-à-dire l'être un et identique, mérite

[1] « *Ipsa physis et natura ipsa,* » p. 497.

[2] P. 473, sq.

[3] « *Secundum nos* » est opposé à « *secundum naturam,* » « *secundum cætera animantia,* » p. 506.

[4] « *Quæ neque contracta est, neque contrahibilis,* » p. 423, sq.

[5] Faux, par privation; non-vrai, par négation.

exclusivement le titre de vérité. A tout ce qui varie et passe, il faut réserver le nom de vanité.[1]

Les attributs intrinsèques de la vérité sont, en effet, la pureté, c'est-à-dire l'exclusion de tout mélange; la sincérité, c'est-à-dire l'accord de l'expression avec la constitution intérieure; enfin, la certitude, c'est-à-dire la constance des éléments et l'invariabilité des lois. Aussi peut-on dire que tout ce qui est créé, hommes ou animaux, participe, bien qu'à des degrés divers, de la vérité; tandis que le créateur est la vérité même.[2] L'esprit humain a de la vérité, il possède des vérités; l'esprit divin est la vérité même et dispense les vérités.

Quand on considère la vérité sous le double point de vue de la connaissance, lequel est ou sensible ou intellectuel, on est conduit à définir la vérité intellectuelle, L'ordre rigoureux du développement de l'intelligence;[3] et la vérité sensible, Le reflet de l'ordre intellectuel dans le mouvement des existences physiques.[4] La vérité intellectuelle se distingue cependant de la vérité physique, en ce qu'elle semble soumise à une loi opposée. La tendance de l'intelligence consiste à s'élever sans cesse, à travers les espèces et les genres, à l'unité suprême, à la perfection de la science et de la sagesse. La tendance de la nature matérielle, au contraire, est de diviser, de disperser cette unité au milieu d'une multiplicité

[1] « *Omnia mutabilia vanum dicuntur, sive vanitas,* » p. 424. « *Vanitas, malum, tenebræ,* » p. 473.

[2] « *Vanitati subjecta est omnis creatura, id est, omnis natura procedens seu dependens,* » p. 474. « *De illius veritate magis atque minus participant,* » p. 473.

[3] « *Rectus ordo,* » p. 497.

[4] « *Lex intelligentiæ observata in rebus,* » ibid.

infinie d'existences individuelles et de formes particulières. Néanmoins la loi dernière de la nature ne diffère point de la loi de l'esprit : c'est la loi de l'intelligence même, dictée par l'intelligence souveraine aux choses, aussi bien qu'aux hommes.[1]

Il sera donc aisé de déterminer le rapport de la vérité avec l'évidence. Si la vérité réside dans la nature des choses, dans leur ordre réel et éternel, l'évidence consiste dans leur manifestation régulière, ou, du côté de l'homme, dans la connaissance nette et sûre de leur manifestation, de leur ordre, de leur nature. Cette nature est si admirable, cet ordre est si parfait, cette manifestation est si complète, que la vérité rayonne en quelque sorte du sein des choses, du sein de l'être; et qu'est-ce que l'évidence, sinon ce rayonnement? L'évidence, à cette profondeur, se confond avec la vérité,[2] comme la splendeur se confond avec le foyer d'où elle part et qu'elle environne, comme la vérité se confond avec le bien. Rien n'est vrai que ce qui est évident, et tout ce qui est évident est vrai. L'évidence est le témoignage que la vérité se rend à elle-même.[3]

L'évidence, la meilleure voie de la connaissance, est donc aussi le meilleur moyen de reconnaître l'erreur. L'évidence, en effet, nous met en état de discerner ce qui est incohérent et contradictoire, de ce qui est d'accord avec soi-même et conséquent, ce qui est stable, de ce qui est vacillant. Or, le mixte, l'inconséquent, le passager sont les caractères de l'erreur. L'erreur est quel-

[1] « *Deus dictat et ordinat*, etc., » *de Min.*, l. I, c. 2.
[2] « *Conjunctio, unio,* » p. 516.
[3] « *Absque medio teste,* » p. 515. Cf. p. 596.

que chose de si négatif et de si changeant, que son unique caractère dominant consiste à n'avoir nul caractère. L'erreur, c'est la mutation perpétuelle, c'est la vanité, c'est la limitation, c'est la mère du mal et des ténèbres, c'est le contraire du bien, de la lumière, de la perfection, de l'unité. On ne peut donc pas dire rigoureusement que l'erreur subsiste ou même existe : l'erreur ne fait que passer, qu'errer.[1]

Du côté de l'esprit humain, l'erreur consiste à prendre ce qui passe pour ce qui est, l'apparence ou l'ombre pour la réalité ou l'idée, *decipimur specie recti.* Les causes qui peuvent amener cette confusion sont nombreuses, mais toutes elles attestent les bornes de notre intelligence.

Selon Bruno, la principale de ces causes est l'abandon que fait trop souvent la raison de son indépendance et de ses droits. Trop souvent elle abdique son empire,[2] pour se soumettre à une autorité étrangère. Elle donne dans cet écart, toutes les fois qu'au lieu de consulter la lumière naturelle, l'évidence et la conscience, elle obéit servilement à une puissance purement extérieure, puissance qui est un effet du hasard et des circonstances; toutes les fois qu'elle sacrifie aux idoles des sectes, des partis et du vulgaire, à l'opinion. Le philosophe veut savoir pourquoi il croit, ou ne doit du moins croire qu'en le sachant;[3] le philosophe ne s'enivre

[1] P. 49, 423, sq 473, sq.

[2] « *Auctoritas ex virtute veritatis ad credenda et intelligenda.* » — « *Ex his quæ per se ad sensum et ad oculos ex habitu primorum principiorum sunt manifesta,* » p. 471. « *Scientiæ comprehendens eos terminos qui sunt per se noti, et per quos alia cognoscuntur,* » p. 515.

[3] « *Non temere credit, — non sine ratione adstipulatur, subscribit,* » p. 12. — « *Non crede senza causa,* » II, p. 67.

point comme la foule ;[1] il en appelle avec sobriété des coutumes et des traditions, et même du prétendu sens commun, à la réflexion et à l'examen, au tribunal de l'intelligence.[2] Il demande qu'on pèse les témoignages au lieu de les compter. Il s'arme de toutes ses forces contre la superstition et le préjugé, contre les illusions des écoles, contre la tyrannie des hommes. Il ne permet point que la science naturelle soit servante, elle que Dieu a faite souveraine dans le domaine de la nature. Il croirait devenir ingrat envers ce Dieu bienfaisant, si, de ses propres mains, il allait crever les yeux à l'esprit.[3]

Voilà pourquoi Bruno oppose l'évidence à l'autorité. L'évidence seule doit régner dans la sphère de la science, l'autorité doit se renfermer dans la sphère positive de la loi religieuse et politique.[4] Dès que cet ordre est renversé et ce partage méconnu, dès que les hommes suivent en matière de science, non l'évidence et la recherche indépendante de la vérité, mais l'habitude dégradante de croire[5] ce qu'on a cru avant eux, et de répéter ce qui leur a été dit, dès lors domine l'erreur la plus déplorable, celle qui consiste à croire qu'on sait ce qu'on ignore. Une telle disposition est le

1 « *Vinoque affectuum corporeorum et vulgaris auctoritatis ebrius,— sine divino vel rationis lumine,* » p. 561. « *Submissius atque sobrie*, » p. 714.

2 « *Proprium lumen,* » et non « *lumen alienum,* » p. 494. « *Propria species,* » et non « *peregrina,* » p. 493. « *Scientiæ nostræ, nostræ conscientiæ lumen, sanior magisque regulatus sensus,* » et non « *vulgus, multitudo, opinio, communis sensus,* » p. 9, 13.

3 « *Oculos sensus et intellectus nonne — occludamus,—effodiamus nobis et abjiciamus?* » p. 13.

4 « *Universalis fides atque religio,* » p. 30. Cfr. *Opp. ital.* I, p. 264, 272, 275.

5 Dans chacun de ses ouvrages, Bruno combat cette *consuetudo credendi*,— selon lui, *vilissima*. I, p. 135, sq. Voy. P. I, p. 92, sq.

comble de l'ignorance[1] et ne profite qu'aux sophistes.

La critique, l'appel à la raison philosophique, tel est, suivant Bruno, le remède principal contre les erreurs générales et accréditées. La connaissance de soi-même et la défaite des passions, sont les secours qu'il conseille contre les erreurs particulières. Le gouvernement de soi-même et le désintéressement guérissent de bien des travers d'esprit.[2] Enfin, il est une source où nous pouvons tous puiser, pour remplacer nos conceptions incomplètes et étroites par des connaissances lumineuses et saines. Cette source, c'est l'histoire, ce sont les enseignements de la sagesse antique, tous les essais tentés par les philosophes, nos devanciers, pour pénétrer et répandre la vérité.

Il importe de faire remarquer ce dernier point. Bruno n'est pas, en effet, un novateur aveugle. Au moment où il supplie ses contemporains de ne pas croire sans examiner, de ne point admettre telle opinion uniquement parce qu'elle est ancienne et populaire ; au moment où il oppose à l'autorité, aux infaillibles oracles d'un maître humain, l'indépendance de la raison et l'évidence du savoir, il reconnaît, il déclare que nous ne savons pas tout par nous-mêmes, mais que nous devons beaucoup, peut-être la plupart de nos lumières, à ceux qui nous ont précédés.

Bruno distingue deux sortes de connaissances, quant à la manière dont nous les acquérons : celles que nous ne devons qu'à nous-mêmes, et celles que nous tenons

[1] « *Ipsissima ignorantia,* » p. 16. *Opp. ital.*, I, p. 135.

[2] « *Regulare intelligentiam, judicium et affectum, ne in phantasmata nimium incurras... Agere potius quam agi,* » p. 579, 581.



d'autrui, *propriæ et alienæ.*[1] Les premières sont le fruit de l'expérience personnelle et de la méditation; elles exigent une vie solitaire, et, à quelques égards, contemplative.[2] Les secondes sont le résultat d'un commerce vivant avec les hommes, avec la société et ses institutions, et particulièrement avec l'histoire.[3] Les lumières dont nous sommes redevables aux autres, se divisent, à leur tour, en deux classes d'une valeur très-inégale. Les unes nous viennent de la foule, du vulgaire, de ce sens commun qui n'est pas toujours le bon sens;[4] les autres appartiennent aux maîtres de la science et de la sagesse.[5] Les unes et les autres, enfin, peuvent nous parvenir par une double voie : directement, lorsqu'elles ont pour origine nos contemporains; indirectement, quand nous les puisons dans la tradition ou dans d'autres genres de documents et de sources d'instruction.[6] Quel que soit l'ordre de vérités que nous puissions emprunter ici ou là, nous avons à les soumettre à deux conditions. L'une consiste à les déposer, à les garder fidèlement dans la mémoire;[7] l'autre, à leur faire subir un examen rigoureux, dès que nous en voulons faire un usage sérieux. Il ne suffit pas d'amasser pour savoir; il importe surtout de vérifier et

[1] P. 470, sqq. 714, 723. « *Domestica doctrina — peregrinæ opiniones.* »

[2] P. 570. « *In eremi solitudines se recipere, — virtutis amore, bonitatem et veritatem persequi.* »

[3] *Conversazione, istituzioni, istoria.* Cfr. CAMPANELLA, *de Libr. propr.*, p. 36, 46; *de Rect. rat. stud.*, p. 389.

[4] Bruno partageait l'opinion de Proclus à l'égard de la multitude : οἱ πολλοὶ οὐκ εἰσὶν ἀγαθοὶ διδάσκαλοι, p. 725.

[5] « *Philosophorum et omnis generis sapientium,* » p. 471. « *Philosophorum omnium aut præcipuorum,* » p. 726.

[6] « *Ex eorum libris, aut si non extent, ex aliorum fideli relatione,* » p. 726.

[7] « *In horreo memoriæ,* » l. I.

d'éprouver ce qu'on sait. Il faut tout recueillir, si cela se peut; mais il est encore plus nécessaire de choisir ce qu'il y a de meilleur parmi les opinions connues.

Voilà les vues qui font de Bruno un éclectique, un philosophe qui désire concilier le principe de l'autorité avec celui de la liberté d'investigation.

Fils du XVI[e] siècle, Bruno est si loin de rejeter le principe de l'autorité, qu'il n'avance jamais aucune de ses doctrines sans se prévaloir de l'exemple de tel penseur. Mais, à la différence des soutiens de l'Ecole, il veut que l'autorité ne prenne point la place de la raison et ne soit pas préférée à l'évidence.[1] Il s'élève contre ceux qui veulent établir en philosophie un autre tribunal suprême que la discussion et la lumière naturelle.[2] A quoi bon, dit-il aux péripatéticiens exclusifs, en appeler à l'antiquité?[3] Moi aussi, j'y prends mes témoins et mes défenseurs. Nous transportons ainsi les débats de notre siècle dans les temps les plus reculés, et nous sommes forcés de distinguer une bonne et une mauvaise antiquité;[4] c'est-à-dire qu'en dernier ressort il nous faut juger les opinions du passé, aussi bien que nos propres opinions. C'est qu'il n'y a point, en fait de science, d'idées privilégiées, point de doctrines affran-

[1] « *Intellectus in investigatione sit liber et non ligatus,* » p. 283.

[2] Bruno distingue entre un culte raisonnable pour les autorités de la pensée, et une idolâtrie dégradante, I, p. 249, 254. « *Nume,* » dit-il, où Shaskespeare dit :

« . . . . . The demi-god, authority. »
(*Meas. for meas.*, I, 3.)

[3] *Opp. ital.*, t. I, p. 122, sq. Son sentiment est celui d'Owen :

« Non ego sum veterum, non assecla, amice, novorum :
» Seu vetus est, verum diligo, sive novum. »

[4] « *La* VERA *anticha filosofia,* » I, p. 127.

chies du contrôle de la raison. Ce n'est pas la date historique, ce n'est pas la généalogie dont tel système semble se glorifier, c'est la valeur intrinsèque qu'on considère en l'appréciant. La dispute sur les anciens et les modernes, entre les paléologues et les néologues, est une contestation vaine. Autant vaudrait se quereller sur la question de savoir s'il convient de faire commencer la journée par le jour ou par la nuit. [1] Ce sont les principes et les résultats que nous envisageons. Le fondement qui supporte l'édifice est-il solide? Nous approuvons l'édifice. Les fruits que vos leçons font porter sont-ils sains et bons? Nous déclarons vos lèçons utiles et salntaires.[2]

Rien n'est plus étroit, plus ridicule, que d'établir une sorte de rivalité entre les temps nouveaux et l'antiquité. Il est permis de comparer le genre humain à un individu qui grandit et apprend sans cesse. Le genre humain, étant aujourd'hui plus âgé, est plus riche en observations et en sagesse qu'il ne le fut dans le siècle de Platon et d'Aristote.[3] Chaque génération fait un pas nouveau dans la carrière du progrès. Notre tâche aussi, c'est d'avancer, c'est d'accroître l'héritage que nous avons reçu de nos pères. Nous devons mettre à profit leurs enseignements, mais, en même temps, regarder toutes choses par nos propres yeux.[4] Il n'y a rien de

[1] I, p. 133.

[2] I, p. 259, 260. C'est là aussi l'opinion de Paracelse (*Opp.* III, p. 43): « *Dass ich meine Kunst probire durch Berufung auf Erfahrenheit mehr, denn durch Berufung auf Autoritaet der Scribenten.* »

[3] « *Noi siamo più vecchi et abbiamo più lunga età che i nostri predecessori,* » I, p. 133.

[4] « *Per i proprii occhi,* » I, p. 126.

nouveau sous le soleil, nous voyons ce que nos ancêtres ont vu, et cependant, puisque les formes des choses changent et varient à tout instant, nous ne pouvons voir tout à fait de la même manière que nos prédécesseurs.

La nécessité des divergences et du progrès mise hors de discussion, Bruno insiste avec non moins d'énergie sur l'unité des opinions, effet naturel de l'unité du genre humain et de celle de l'univers.

Il n'y a qu'une nature, qu'une vérité; il est plus d'une voie pour l'étudier et pour la découvrir.[1]

Il n'y a qu'une santé; il y a plusieurs remèdes, comme il y a plusieurs maladies. Il est un grand nombre de substances nutritives, il n'y a qu'un aliment. Il existe beaucoup de sectes, beaucoup de systèmes, il n'y a qu'une philosophie et qu'une lumière.[2]

Le même objet peut se considérer sous plusieurs faces.[3] Le même sentiment est susceptible d'être exprimé ou traduit de différentes façons, en différentes langues. Point de doctrine qui ne contienne quelque semence de vérité, ou qui ne se recommande par quelque avantage.[4] Nulle conception n'est absolument fausse, parce que l'erreur a toujours quelque relation avec la vérité; si elle n'y tient pas par la racine, elle s'y rattache par un lien extérieur.[5]

[1] « *Non sia che una sola via d'investigare e venire a la cognizione de la natura,* » I, p. 258.

[2] I, p. 259. C'est cette philosophie que Leibnitz appelait *perennis quædam.*

[3] « *La considerazione di una cosa si può prendere da diversi capi,* » I, p. 290.

[4] I, p. 259.

[5] « *A veritate et ad veritatem, veri latentia,* » p. 307. Le platonicien Herbert

Les sectes philosophiques forment autant de familles ou de tribus. Il faudrait déplorer que l'une d'elles régnât à l'exclusion des autres.[1] L'esprit de parti est toujours nuisible, parce qu'il aveugle et plonge dans l'ignorance ceux qu'il anime. Je suis péripatéticien, dit l'un; je suis platonicien, dit l'autre; et quand on leur demande les véritables différences des deux écoles, ils font comme certains Guelfes et certains Gibelins qui s'entre-déchirent, sans savoir l'origine de leur querelle.[2]

A l'esprit sectaire, il faut substituer l'esprit de recherche. Ni les individus, ni les partis ne suffisent pour élever l'édifice éternel de la science, qui a besoin d'un architecte plus habile et moins éphémère. Cet architecte, c'est l'esprit humain, c'est la chaîne des générations, c'est la longue suite des efforts et des découvertes de l'humanité.[3] Tout homme est ouvrier, tout homme est soldat; chacun a sa tâche et son rang; chacun travaille pour tous et tous travaillent pour chacun.

Le philosophe doit se nourrir de doctrines contraires[4], et vivre dans la familiarité de Platon, comme

de Cherbury, qui a plus d'une ressemblance avec Bruno, a mieux rendu cette pensée, en disant que la vérité est mère, non-seulement du vrai mais de l'erreur, « *veritatem non solum veritatis, sed ipsius etiam erroris basin esse,* » *Tract. de verit.*, p. 158.

[1] *Opp. lat.*, p. 9; — *ital.* II, p. 221.

[2] I, p. 133. « Perroquets, » I, p. 175.

[3] « *Non enim reperimus unum artificem qui omnia uni necessaria proferat,* etc., » p. 300.

« Nam vos, o Musæ, quæcumque ex parte venitis
» Appositæ, excipiet gratas Sophiæ genus altum
» Quamlibet eque schedis Cumanæ verba Sibyllæ,
» Evandrique rogis referantur, cuncta probantor. »

(*De Min.* I, c. V, 152).

[4] II, p. 11.

dans l'intimité d'Aristote.[1] Il doit imiter les dieux qui se plaisent à contempler la diversité de nos opinions et de nos œuvres.[2] Il doit tout connaître, tout rapprocher; il doit s'approprier tout ce qui est bon et préférer, avec l'aide du ciel, ce qu'il trouve de meilleur, *far elezione di quel ch'è migliore*.[3]

Le sage rassemble ces fragments de la science,[4] comme autant de matériaux excellents d'un ensemble parfait; il les éprouve au creuset de la raison. Comme on épure l'or en le séparant des métaux moins précieux, le sage dégage les éléments de la vérité de l'alliage de l'erreur, du mélange des formes étroites et passagères.[5] Le sage s'applique à découvrir l'harmonie sous les oppositions, et à concilier les témoignages et les solutions qui se combattent; il s'efforce partout de ramener la multiplicité à l'unité. Il est persuadé qu'on peut souvent approuver l'un sans improuver l'autre,[6] parce que, sainement apprécié, l'un ne dément point l'autre, mais l'explique et le complète.[7] Le sage sait qu'il est de la nature de l'être de paraître multiple et multiforme.[8]

Tel est le fondement de l'éclectisme de Bruno, qui a deux caractères distinctifs : le premier consiste à procéder, non par voie de fusion, mais par voie d'élection; le second, à partir d'un principe nettement arrêté, et à employer une méthode de prédilection.

[1] « *Familiarità e domestichezza,* » I, p. 249.
[2] II, p. 172.
[3] I, 136, 258.
[4] « *Frammenti,* » I, 127.
[5] P. 715.
[6] P. 554.
[7] « *Altero alterum exponit,* » p. 42.
[8] « *Multiformis ratio; multiplices viæ et ordines et media,* » p. 43.

Une preuve que Bruno, loin d'amalgamer les doctrines qu'il affectionne, veut faire entre elles un choix réfléchi, c'est qu'il ne les accueille pas toutes, et qu'il en repousse plusieurs. Le but qu'il voudrait atteindre, c'est d'établir une solide union entre les différentes philosophies, c'est d'obtenir l'assentiment de tous les sages.[1] Mais, lorsque l'assentiment général est impossible, il fait profession de se contenter de l'approbation des juges les plus compétents. La meilleure partie, *melior pars philosophorum*, lui paraît préférable à la majorité, *majori parti;*[2] la qualité lui semble devoir l'emporter sur la quantité.[3] Bruno, sur cet article du moins, a le suffrage des Socrate, des Sénèque, des saint Paul.[4] Il est utile de compter dans toutes les écoles des connaissances et des amis, mais il est raisonnable de ne prendre que les plus habiles gens pour maîtres et pour guides.

Disce, sed à doctis; indoctos ipse doceto.[5]

L'instrument au moyen duquel Bruno prétend faire ce choix,[6] c'est évidemment la méthode platonicienne. Il se déclare, à la vérité, tour à tour disciple de Pythagore et de Platon, mais c'est le procédé dialectique de l'Académie qui lui sert à renouer et à continuer la chaîne sacrée de la tradition philosophique.[7] Lorsque

[1] « *Sapientum consensus,* » 583, 84. « *Selectio et fuga, assensus et dissensio,* » p. 555.

[2] P. 35. « *S'appliglia a quel che gli par migliore,* » II, p. 386.

[3] P. 356, sq.

[4] « Ἂν τι δρῶμεν ἀγαθὸν, ἐκλεγόμεθα, » Xénoph., *Memor.*, l. I, c. 6. Cfr. Senèque. *ep.* 45. 1 Thess. V, 21.

[5] I, 131.

[6] « *La via nostra,* » II, p. 227.

[7] *Opp. lat.*, p. 306.

Bruno considère les pensées comme des phénomènes naturels qui se succèdent et diffèrent continuellement, elles lui semblent toutes soumises à une certaine loi d'action et de réaction, d'ascension et de descente, de circulation et de multiplication. Quand il les envisage à la lumière des Idées, elles lui paraissent autant de degrés d'une même échelle, autant d'espèces du même genre, autant de familles du même ordre.[1] A force de comparaison, d'abstraction, de réduction, à force d'épuration et d'union, il les élève à une hauteur, il les résume dans un point où toutes les différences s'effacent, où tous les contrastes, toutes les teintes se fondent ensemble, dans la plus complète harmonie. Ce point culminant, cette extrémité, cet entre-deux, ce centre, ce milieu, cet axe, cette coïncidence, cette concordance, cette indifférence, quel que soit le terme qu'on préfère, voilà le but de l'art, voilà le résultat de ce jeu des contraires que la science imite de la nature. L'être se trouvant au fond de tout, les oppositions les plus directes, le *minimum* et le *maximum* se rencontrant, se mariant au sein de la même *monade*,[2] tout ce qui est concevable peut s'allier et se concilier. Ce principe *meilleur* que le sage cherche et trouve dans ses comparaisons sans fin, c'est l'incomparable unité, c'est l'idée la plus générale, c'est le fait le plus primitif, c'est l'être universel et absolument simple.[3] C'est sur

[1] II, p. 122, 322-26.

[2] I, p. 289, 291, 508, 654, sqq. 662, sq. 766, sq. « *Concordantiam includit differentia.* » « *Concordantia, convenientia, consistentia, concursus, compatentia, unio, identitas,* » p. 596, sq. 662.

[3] « *Universalissimum principium,* » p. 661.

la réalité de cet être, sur la nécessité de ce principe, que s'accordent finalement toutes les écoles.[1]

Il faut ajouter que Bruno ne se borne pas toujours à conseiller l'éclectisme, mais qu'il le pratique souvent. Il dit vrai, quand il assure qu'il profite également des recherches et des productions de toutes les écoles,[2] et qu'il ne méprise pas plus les *formes* d'Aristote que les *idées* de Platon ou les *nombres* de Pythagore. Il va beaucoup plus loin, puisqu'il n'hésite pas à rapprocher les religions de l'Orient et les systèmes scientifiques de l'Occident, Jérusalem et Athènes, l'Egypte et Rome, l'Inde et la Germanie. Partout il prétend saisir sous l'enveloppe de la métaphore le germe de la conception philosophique,[3] ou revêtir celle-ci d'une expression poétique.[4] Ce double mode d'interprétation lui semble une application de cette loi universelle qui veut que toutes choses se métamorphosent et deviennent tour à tour centre ou circonférence, fond ou forme, vérité ou beauté.

Les qualités qui constituent le philosophe éclectique, Bruno les avait-il? Il en possédait quelques-unes, sans nul doute. Il était pénétré du sentiment de l'unité et de l'infinité, de l'infinité de Dieu et de l'unité du genre

[1] « *Hæc omnia in unum concurrere principium,* » p. 564. « *Finis perfectionis seu causalitatis ad quem omnia diriguntur, tendunt et conquiescunt,* » ibid. Cfr. p. 410.

[2] « *Nos ejus non esse ingenii ut determinato alienæ philosophiæ generi simus adstricti, neque ut per universum quamcumque philosophandi viam contemnamus,* etc., » p. 298, sq. « *Per universum autem diversis variorum phlilosophorum studiis utimur, quatenus melius propositum inventionis nostræ insinuemus,* » p. 300. « *Nulla est sententia et contemplationis via, quam non omnino indignus philosophus attulerit, quæ nobis in aliquo ordine et certa quadam ratione non probetur,* » p. 43.

[3] I, p. 174.

[4] P. 529. « *In nomine non est litigandum, neque hærendum,* » p. 505.

humain, comme de celle de l'univers. Il avait une vaste érudition, sacrée autant que classique. Il n'était pas entièrement dépourvu du sens critique, ni de l'espèce de jugement qui se forme par l'étude patiente des monuments. Il avait aussi cette disposition à l'optimisme qui remplit le cœur de confiance envers Dieu et d'espérance dans le progrès de l'humanité. Mais il lui manquait, ce qui alors était au moins difficile à conserver, je veux dire cette tranquillité de caractère, cet esprit naturellement conciliant, sans lequel l'impartialité et l'intégrité échapperont sans cesse à ceux mêmes qui en sont le plus avides.

V

Ce qui concerne l'érudition de Bruno doit nous occuper ici, parce que nous avons à montrer de qui il a emprunté une partie de ses idées. Il serait facile, en effet, de rédiger par conjecture le catalogue de sa bibliothèque, ou de deviner cette bibliothèque intérieure qu'il portait avec lui à travers l'Europe, sa prodigieuse mémoire. Quelle immensité de lectures et d'études ces citations variées, ces innombrables réminiscences font supposer et laissent entrevoir à chaque page! Combien d'auteurs sont rappelés avec louange, avec blâme, ou seulement cités par allusion! Quelle place les grandes écoles du moyen-âge, et surtout celles de l'antiquité ont dans son souvenir! quel empire elles exercent sur ses opinions! En recueillant les passages

auxquels Bruno se réfère, nommément ou tacitement, on ne remonterait pas seulement aux origines de la « philosophie nolaine, » mais on formerait une sorte d'anthologie philosophique, pleine d'instruction et d'intérêt.

A l'exemple de la plupart des platoniciens, Bruno puise dans la religion et dans la mythologie, aussi bien que dans l'histoire et dans la science. Les doctrines de la vieille et immobile Asie, où la philosophie porte ordinairement le caractère d'une révélation, semblent lui avoir été aussi familières qu'aux orientalistes de son temps. Les Indous, les Chaldéens, les Babyloniens, les gymnosophistes, les mages, et particulièrement Zoroastre, ont été, à l'en croire, en possession de connaissances supérieures sur les rapports de Dieu et du monde.[1] Les Egyptiens surtout, héritiers des lumières des autres nations primitives, ont été les maîtres non-seulement des Grecs, mais des Hébreux.[2] Bruno, admirateur d'Hermès,[3] est entièrement subjugué par ce qu'on a récemment appelé le préjugé égyptien.[4] Le peuple juif est aussi de sa part l'objet d'une attention particulière. Il suppose à la langue hébraïque je ne sais quelle vertu occulte.[5] Il se plaît à s'appuyer sur Moïse, quand il expose ses vues sur la création et son optimisme.[6] Job est loué pour avoir eu sur l'as-

1 *Opp. ital*, I, 236. II, 308. *Lat.*, p. 11, 239, 466, 520, 577, 594.

2 P. 101, 495, 586. L'écriture symbolique des monuments égyptiens a dû abuser un lulliste épris de toute écriture hiéroglyphique, en lettres et en images.

3 P. 526. C'est Jamblique qui inspirait à Bruno ce respect pour Thaut ou Hermès.

4 C'est M. J.-J. Ampère qui aura l'honneur de bannir ce préjugé de l'histoire de la philosophie. Voy. *Revue des Deux-Mondes*, 1846, septembre.

5 P. 529.

6 I, p. 173, 177,

tronomie des idées aussi précoces que saines.[1] Les Psaumes et les prophètes reçoivent plusieurs fois une interprétation allégorique et morale.[2] Certains mots de l'Ecclésiaste, entre autres le *Tout est vanité*, sont cités maintes fois avec une entière approbation. Les spéculations qui se rattachent aux livres saints, les systèmes des kabbalistes et des talmudistes, servent souvent d'appui à la théorie du monde intelligible et de la lumière divine.[3]

Les premiers essais de poésie et de mythologie grecque sont également mis à profit par Bruno. Orphée,[4] Homère, Hésiode [5] et ce qu'il nomme les théologiens,[6] sont considérés par lui comme les précurseurs non-seulement de Thalès et de Pythagore, mais de Platon et d'Aristote. Toutefois, les sages de l'Ionie sont consultés avec plus de soin, ceux qui envisageaient l'univers comme un vaste mécanisme, aussi bien que ceux qui le regardaient comme une puissante dynamique. Parmi ces derniers, Bruno distingue Thalès, Anaximène et Héraclite; parmi les mécanistes, Anaximandre et Anaxagore. Thalès a eu raison, suivant lui, de prendre l'eau pour le principe matériel des choses.[7] Héraclite, qui eut le mérite de diriger l'attention des physiciens sur le rôle du feu dans l'économie cosmique, qui a parlé de l'écoulement du feu divin dans l'âme humaine, qui a décrit les métamorphoses

[1] I, p. 174.
[2] P. 482, 492, 596, 599.
[3] P. 168, 266, 267, 520, 558, 589, 590, 594, 596. Cfr. JACOBI, *OEuv. compl.*, t. IV, p. 220.
[4] I, p. 236. *Opp. lat.*, p. 554.
[5] P. 239.
[6] P. 106, 267.
[7] P. 106.

de ce feu, son mouvement d'ascension et de descente, Héraclite a sagement présenté l'état des choses créées comme sujet à un flux continuel, à une mobilité absolue.[1] Anaxagore est défendu contre Aristote, et plusieurs fois félicité d'avoir vu le premier que tout est dans tout, et que le nombre des mondes est infini.[2]

Ce que Bruno estime dans Anaxagore, il le prise davantage encore chez les philosophes d'Elée; aussi blâme-t-il plus vivement Aristote de les avoir combattus. Quoiqu'il professe en cent endroits cette opinion, que l'être a une multiplicité infinie d'accidents et de modes, il pense avec les Eléates qu'en soi l'être est un et immuable.[3] Il cherche à faire voir que Parménide et Mélissus ne se contredisent pas, quand le premier soutient que l'Un est partout égal à lui-même et semblable à une sphère, et quand le second avance que l'Un est infini.[4] Il ne désapprouve pas Xénophane d'avoir enseigné que le fini et le sensible ne sont que des apparences, et que le savoir fondé sur ces apparences n'est qu'opinion.[5] Chaque fois qu'il mentionne cette école, c'est avec une sorte d'orgueil national, sentiment qu'il semble éprouver aussi lorsqu'il rappelle les travaux des « philosophes siciliens, » et en particulier ceux d'Empédocle.[6] Cependant le Napolitain est pénétré d'une vénération encore plus profonde pour l'institut de Crotone, l'honneur de la Grande-Grèce.

[1] P. 357. *Opp. ital.* I, p. 155.
[2] P. 58, 84, 98, 100, 272, 529, 583. Cf. M. Brandis, *Hist. de la phil. gréco-rom.*, t. I, p. 251, sqq. (en allem.).
[3] *Opp. ital.* I, p. 264, 284. *Lat.* 568.
[4] P. 40.
[5] II, p. 287.
[6] P. 100, 101, 102, 505. *Opp. ital.* I, 236, sq. II, 392.

Héraclite et Xénophane ont cru à la mutabilité perpétuelle des choses visibles, Anaxagore à la totalité de l'univers, Parménide et Mélissus à l'immobilité et à l'infinité de l'être un et unique : Pythagore réunit ces doctrines diverses et en apparence contradictoires, dans le système des nombres.[1] Au-dessus des propriétés mécaniques et dynamiques, Pythagore place les attributs mathématiques. La Monade est l'essence et le fondement de toutes choses,[2] et les nombres qui en émanent, représentent tout le développement de la création.[3] Les nombres, en effet, ne sont autre chose que certains principes évidents, soit métaphysiques, soit physiques, soit rationnels.[4] Ils expliquent le mieux la relation de l'unité à la pluralité et du simple au multiple. L'intime rapport, signalé par les pythagoriciens, entre l'arithmétique et la musique, est propre à faire comprendre le rigoureux ordre du monde, l'harmonie de tous les êtres, le concert des corps célestes. Quelques dogmes particuliers attachent tellement Bruno à l'école italique, qu'il n'hésite pas à dire « l'école de Pythagore et la nôtre. »[5] Parmi ces dogmes se trouvent la mobilité de la terre, la position centrale du soleil,[6] la transmutation des choses créées, la dis-

[1] « . . . . . Non audita *Samii* sacra verba *parentis;*
» An non ipsa fluens vario cum tempore raptim
» Continua mutata venit de partibus ultro,
» Adscitis noviter, primis abeuntibu' moles ?
» Numquid materies eadem tua corporis est nunc
» Partibus ac toto qualis paulo adfuit ante ? etc. »
(*De Mon.*, p. 24.)

[2] « *Rerum cunctarum essentia tota* » (*de Mon.*, p. 24).

[3] *De Monade*, passim, et p. 726, sq.

[4] « *Claræ quædam metaphysicæ, vel physicæ, vel rationales rationes,* » ibid.

[5] « *La scuola pitagorica e nostra,* » I, p. 134.

[6] Pythagore est loué pour avoir chanté le soleil, p. 586.

tinction de l'âme et du corps, la migration de l'âme à travers différents corps. Quant aux connaissances astronomiques, Philolaüs est égalé à son maître, lequel est qualifié de « *magnus atque verax naturæ rerum contemplator*. »[1] Archytas est considéré comme le précurseur d'Aristote, de Plotin, de Lulle et de tous ceux qui ont cherché à ranger les notions générales dans un petit nombre de catégories.[2]

Gorgias aussi est cité dans quelques passages comme promoteur de la logique;[3] d'autres fois, au contraire, il reçoit l'épithète de *disputator*.[4] L'immórtel adversaire des sophistes, le martyr de la raison, Socrate, n'a pas la profondeur de Platon,[5] mais il est admiré pour l'enthousiasme dont le remplissait le spectacle du soleil levant.[6] Un de ses mérites consiste à avoir introduit dans la science un nouveau moyen d'étude, l'ironie.[7]

Le plus beau résultat de la révolution socratique, la fleur de la civilisation grecque, c'est Platon. Aussi après Pythagore, c'est Platon que Bruno prend pour guide.[8] Pythagore et Platon sont deux intelligences de même force et de même lignée; leur ressemblance éclate dans leur goût pour les mathématiques.[9] Qui-

[1] P. 569. Bruno s'en sépare néanmoins, en admettant un nombre infini de mondes. Comp. le *Philolaüs* de M. Boeckh (en allem.).
[2] P. 280, 663, 667. I, p. 287.
[3] P. 280.
[4] P. 541.
[5] P. 557.
[6] P. 586.
[7] P. 532.
[8] Les dialogues que Bruno cite le plus souvent sont le *Timée* (I, p. 154. II, 234.—*Lat.*, p. 111); la *Politique*, le *Théétète*, le *Parménide* et l'*Euthydème*.
[9] P. 583, 86 : « *Naturæ contemplatores optimi,* » — « *qui res profundas atque difficiles nobis sunt insinuare conati.* »

conque n'aime point autant qu'eux cette divine science, n'est pas leur disciple. Le fondateur de l'Académie est même inférieur, à cet égard, au sage de Samos : il aurait dû conserver les termes dont celui-ci s'était servi, pour désigner l'être et ses développements, les termes d'unité et de nombre.[1] Mais quant à la théorie de la science, Bruno suit Platon presque constamment, et ne l'abandonne jamais qu'à regret. Ses procédés de comparaison et d'abstraction ne diffèrent pas au fond de la dialectique platonicienne. Les Idées de Bruno servent, comme celles de Platon, à faire comprendre les réalités.[2] Les phénomènes, les apparences, les ombres, tout ce qui constitue le monde sensible, tel que Bruno le conçoit, se trouve déjà dans la caverne de Platon, que Bruno se plaît à rappeler et à décrire. Dans les deux systèmes, la raison devance, domine et règle l'expérience;[3] les mathématiques servent de lien entre les idées et les choses physiques;[4] Dieu est reconnu

[1] I, p. 286.

[2] « *Formæ rerum principales secundum quas formatur omne quod oritur et interit, non solum habent respectum ad id quod generatur et corrumpitur, sed etiam ad id quod generari et interire potest,* » p. 324. « *Proximæ rerum causæ,* » ibid. « *Formæ rerum in mente omnino essentiales, naturaliter animo insitæ,* » p. 263, 573. « *Visibilia invisibilium sunt imagines,* » p. 583. « *Cognoscendo per sensibilia ad intelligibilia manuducimur,* » p. 587. « *Mundus supremus, intelligibilis in Deo,* » p. 555, sq. « *Memento non ea quæ sunt in nobis, sed res ipsas per ea quæ sunt in nobis esse inspiciendas*; *quamvis enim animæ præsens adsit imago, non tanquam ipsam, sed tanquam per ipsam adspicientes intendamus animo,* » p. 560. Toutefois Bruno prétend, avec Plotin et saint Thomas, qu'il y a des idées non-seulement, comme Platon le voulait, pour les genres et les espèces, mais aussi pour les individus et les accidents (p. 324, sq.).

[3] Bruno blâme cependant Platon d'avoir établi une différence trop tranchée entre « l'intelligence mobile et l'intelligence immobile. » A son sentiment, l'intelligence, tour à tour en mouvement et en repos, demeure toujours le même principe, *unum idemque virtuale principium* (p. 566-68).

[4] « *Accessus per mathemata ad ideas,* » p. 584, 597.

à priori par un acte de foi immédiate; son unité numérique et métaphysique, son éternité, sa véracité,[2] son omniscience, sa sagesse, sont proclamées avec la même énergie; son être est considéré comme la personnification du bien,[3] et son existence comme le commencement, la mesure et la fin de toutes choses.[4] L'univers est un reflet du monde suprême, du monde des idées;[5] c'est l'ouvrage d'un être qui a voulu s'entourer d'œuvres bonnes comme lui-même, c'est un ouvrage qui raconte dans un langage magnifique les perfections de son auteur. Les images, les métaphores empruntées à la création, sont donc elles-mêmes des copies des vérités éternelles.[6] L'homme a le privilége de sentir que ces vérités sont supérieures aux existences qui naissent et périssent dans le temps et dans l'espace. L'homme est même doué de la faculté de concevoir l'intelligible, de l'aimer, et de s'élever, sur les ailes de l'amour divin, aux régions sereines de la félicité et de la pureté, au temple invisible où résident le vrai, le bien et le beau.

[1] Platon avait dit qu'on ne peut connaître Dieu qu'approximativement (*Tim.*, 28, c.). Bruno suit l'exemple de Platon, en se plaçant tout d'abord dans le monde invisible, et comme dans le sein de la divinité.

[2] P. 494. Cf. PLAT., *Républ.*, 2, 382.

[3] Bruno représente aussi plusieurs fois la divinité comme inaccessible à la jalousie (p. 494. *Tim.* p 30, e.) Le soleil est pour l'Italien (p. 586), comme pour le Grec, l'image vivante de Dieu (*Republ.*, 6, 506, c. 508, b.)

[4] P. 660. *Legg.*, 4, 715, c., 716, c.

[5] « *Mundus ideatus*, » p. 325.

[6] Quoique Bruno pense que le philosophe est peintre et poète, parce qu'il lui est permis quelquefois de se livrer à l'enthousiasme et à l'imagination (*pictoribus atque poetis quælibet audendi semper fuit æqua potestas*,» p. 529), il reprend néanmoins Platon d'avoir défini l'homme « l'inverse de la plante, *inversam plantam.* » Le philosophe, dit-il, doit découvrir les choses cachées, les principes secrets de la nature, *abscondita revelare*, *secundum rei naturam definire*. Il faut être Homère pour avoir le droit de définir la mort « la fin pour laquelle nous sommes nés » (p. 743).

Ces nobles doctrines, qui constituent l'esprit du platonisme, sont tellement familières à Bruno qu'il semble les avoir connues en naissant. Il y joignait cependant d'autres traditions, qui appartenaient à d'autres élèves de Socrate, ou aux disciples même de Platon. L'épicurisme et le stoïcisme ont été, l'un et l'autre, étudiés et exploités par Bruno. Il combat, à la vérité, Démocrite et Epicure sur plusieurs points essentiels, comme lorsqu'il refuse de croire que la matière est l'unique substance des choses.[1] Mais il les approuve quand ils établissent que la matière n'est pas indéfiniment indivisible, bien qu'il y ait un nombre infini d'atomes; il les approuve encore, quand ils admettent la possibilité d'une infinité de corps célestes, conséquence de l'hypothèse de l'infinité des atomes; il les loue enfin d'avoir entrevu le monde infiniment petit des animalcules.[2]

Ce qui recommande le stoïcisme à Bruno, c'est, en physique, la pensée de l'unité du monde, de l'animation universelle, du mouvement circulaire; en logique, la doctrine des raisons séminales; en morale, l'obligation de sacrifier le bien-être individuel au bonheur général, et spécialement le précepte de mépriser les douleurs du corps.[3] L'éthique d'Epictète et de Marc-Aurèle paraît à Bruno aussi sublime que celle d'Antisthène et de Diogène lui semble dégoûtante.[4] Il répudie,

[1] I, p. 251.
[2] I, p. 155. II, p. 4, 5, 386 *Lat.*, p. 584, 759. Lucrèce est un des poètes favoris de Bruno.
[3] P. 578, sq. Voy. aussi p. 62, 67.
[4] P. 575, sq.

néanmoins, la croyance que la vie de la nature est à la fois une vie purement matérielle et la vie même de Dieu, et que l'âme humaine finit par se décomposer et se résoudre dans les éléments du monde physique.[1]

Nous avons montré bien des fois que Bruno se présente comme un adversaire d'Aristote; le moment est venu de faire voir qu'il est l'antagoniste des péripatéticiens de son époque, plûtôt que d'Aristote même. Bruno s'avoue, dans plus d'un endroit, le disciple du Stagirite. Il convient que celui-ci est un maître éminent en logique, en rhétorique, en politique;[2] la seule gloire qu'il lui refuse, c'est celle de naturaliste.[3] Il lui dénie ce titre, parce qu'il le voit contraire aux mathématiques[4] et à l'idéalisme. C'est pour le même motif qu'il lui conteste aussi la qualité de métaphysicien, lui reprochant de réduire la haute contemplation de la nature à une simple logique, à des considérations purement abstraites.[5] Bruno se croit appelé à venger Parménide et Platon des censures et des calomnies de leur successeur jaloux;[6] il veut relever la bannière des Nombres, des Idées, de l'Infini.[7] C'est pour n'avoir pas su se con-

[1] I, p. 251.

[2] Il est inutile de faire remarquer que Bruno a emprunté d'Aristote plusieurs de ses divisions de la science, et plusieurs parties de sa méthode.

[3] II, p. 281. En logique aussi : « *Aristoteles plus arguendo quam argumentando valet,* » p. 583.

[4] P. 584.

[5] P. 45, 75, 81, 95, 482. *Opp. ital.*, I, 170, 192, 277, sq.

[6] P. 63, 110. « *Censura.* — *Calumnia.* » Bruno ne pardonne pas à Aristote de vouloir *destruere platonicas ideas et pythagoricos numeros*, sans rien mettre à la place (p. 46). « Cependant, à moins de recourir aux Nombres et aux Idées, il ne peut donner la Forme pour le principe réel de la nature » (p. 47).

[7] I, p. 264, 283, 259. « *Impossibiles, logicæ fictæque segregationes, rerum veritati non convenientes,* » p. 63.

centrer, dit-il, dans le principe de l'unité absolue; c'est pour avoir séparé le principe formel du principe matériel, et rapporté le premier à la métaphysique, le second à la physique;[1] c'est pour n'avoir pas mis le temps et l'espace au nombre des causes naturelles;[2] c'est pour n'avoir pas compris que toutes les causes naturelles sont également nécessaires, « l'agent suprême » aussi bien que la matière;[3] c'est pour n'avoir pas associé le mouvement à toutes les catégories de l'être;[4] c'est pour n'avoir pas vu que le mouvement est moins un acte qu'un changement, une inégalité, une sorte de non-être;[5] c'est pour toutes ces raisons qu'on peut plus justement reprocher à Aristote d'avoir rêvé en physique, et de s'être écarté du véritable but de la métaphysique.

Cependant, Bruno est beaucoup moins éloigné qu'il ne le pense d'Aristote le métaphysicien. Décrit-il la substance? Il lui accorde tous les attributs de la *puissance* aristotélicienne, δύναμις, ἐνέργεια. Recherche-t-il les traces de l'intelligence dans le concret et le particulier? Il s'y prend comme Aristote, occupé à retrouver dans la nature les empreintes de la pensée, νοῦς.[7] Le lien par lequel Bruno cherche à concilier le tout et les parties, le

[1] P. 45, sq.
[2] P. 48.
[3] P. 51.
[4] P. 54.
[5] P. 52-55.
[6] « *Somniare,* » p. 102. « *Fingere,* » p. 267. « *Quam longe aberrat a veritatis scopo,* » p. 103, 109. Bruno lui reproche des pétitions de principe, p. 58, 306.
[7] La raison est aussi chez Bruno *la pensée de la pensée*, plutôt qu'une *émanation* de la pensée divine.

positif et le négatif, c'est-à-dire ce mouvement interne, cette activité éternelle et en quelque sorte immobile, cette progression indéfinie et continue à travers toutes les oppositions;[1] la manière, enfin, dont il essaie de résoudre l'antithèse du *minimum* et du *maximum*, rappelle fréquemment les procédés d'Aristote. Où Bruno a-t-il pris, si ce n'est dans la *Métaphysique* et dans l'*Organon*, ces distinctions capitales entre la possibilité et la réalité, entre l'acte et la puissance, entre les causes formelle et matérielle? Non-seulement Bruno mêle au platonisme les principes d'Aristote, mais il l'explique, pour ainsi dire, par ces principes. Sans cesse il substitue les Catégories et les Formes péripatéticiennes[2] aux Idées et aux Nombres, et c'est dans les termes et avec les allures systématiques du Lycée qu'il opère cette sorte de fusion. Pour Bruno, comme pour Aristote,[3] il n'y a point de différence réelle entre l'être et l'un, et cette harmonie en produit beaucoup d'autres.

Au fond, Bruno s'entend tellement avec Aristote sur la nature de la science et même de la méthode,[4] qu'il ne tarit point en éloges, quand il touche ce rapport si

[1] Bruno a tiré du péripatétisme les éléments de sa théorie des contraires. Cela se voit surtout par ce qu'il pense du *milieu* en morale (p. 645, sq.), et de l'*échelle* logique des notions et des connaissances, un des chapitres principaux du lullisme.

[2] Bruno s'était proposé de rendre les catégories plus applicables (p. 281, 592, sq.).

[3] Voy. M. F. Ravaisson, *Essai sur la métaphys.. d'Arist.*, t. II, p. 398, 407, sqq., 421, sqq., et ailleurs; ouvrage où l'influence d'Aristote sur les néoplatoniciens se trouve décrite et appréciée avec autant de science que de talent et de profondeur.

[4] P. 31, 40. Il loue Aristote de ce qu'il marque toujours son but et ses desseins (p. 36); de ce qu'il ne cesse de rendre compte des pas qu'il fait et des matières qu'il traite (*ibid.*)

important.[1] Dans ces moments, il va jusqu'à défendre Aristote contre ceux qui s'intitulent aristotéliciens, et qui ne voient pas ce que le péripatétisme a de profond et de solide.[2] Il veut même, en dépit de son propre exemple, qu'on fasse une guerre honorable [3] au prince des logiciens et des raisonneurs.[4] Il recommande de le consulter, alors même qu'on ne l'approuverait pas, et peu s'en faut qu'il ne partage l'enthousiasme des Averroès et des Césalpin.[5]

Une dernière preuve de la déférence que Bruno a pour Aristote, c'est le soin qu'il prend de concilier les doctrines du Lycée avec les opinions de Pythagore, de Platon,[6] et même avec celles de Lulle.[7] A cet égard, il s'annonce hautement comme disciple des Alexandrins, de Plotin et de Proclus, qui avaient cherché à relier leurs systèmes à toutes les philosophies

[1] P. 450, 452, 460, 466, 510, 663, 667, 711, 12, 727, 730, 731, 747, 757, 766, 769. « *Ad Aristotelis imitationem,* » p. 744. « *Bene,* » p. 582. « *Molto bene,* » II, 336.

[2] P. 31, 34, 38. — I, p. 180.

[3] « *Onorata guerra,* » I, p. 250. Contre Ramus et Patritius.

[4] « *Logicus, ratiocinativus philosophus,* » p. 360, 583. Bruno pense néanmoins qu'Aristote ne doit le surnom de *philosophe* par excellence qu'à l'habitude et au hasard, « *a consuetudine, casu vel habitu,* » p. 454.

[5] P. 40, 423, 433, 444, 470. Bruno rapporte les opinions des philosophes anciens d'après Aristote, plutôt que d'après Cicéron, quoiqu'il le soupçonne quelquefois d'altérer les opinions de ses adversaires (p. 98). Bruno vante la modestie d'Aristote, qui a intitulé *histoire* ses belles recherches sur l'âme (p. 35, 37, 515). Il croit qu'il faut des connaissances et de l'esprit pour comprendre Aristote (p. 700). Les péripatéticiens forment aussi à ses yeux, grâce à leur chef et roi (p. 714, 727), l'école traditionnelle de la philosophie, *philosophorum scholà* (p. 637); ce que Césalpin exprimait par ces mots : « *Aristoteles, quo duce philosophia ad id dignitatis summum fastigium pervenisse videtur, quando annis jam fere bis mille in unius Aristotelis doctrina intelligenda studium omne impenditur* » (*Quæst. peripat.*, præf.).

[6] I, p. 249, 252, 286. II, p. 336.

[7] P. 663, 667.

antérieures, et surtout à unir le platonisme et le péripatétisme.[1]

Lorsqu'on compare Bruno avec les néo-platoniciens d'Alexandrie, il faut renoncer à citer, parce qu'il faudrait noter chaque page. L'idéaliste de Nole s'était nourri et pénétré des Ennéades de Plotin, autant et plus que de certains Dialogues de Platon. Plotin, à son gré, est le prince des platoniciens, *il principe*,[2] et ne doit être traité qu'avec une estime particulière. Bruno avoue cependant qu'il ne s'accorde pas toujours avec lui.[3] Quels sont les points sur lesquels il y a entre eux une divergence marquée?

Quant à la méthode, chose de tout temps si essentielle, Bruno ne pousse pas la dialectique de Platon jusqu'à l'extase:[4] il est souvent mystique, mais son mysticisme est toujours scientifique.[5]

Quant aux rapports de Dieu et du monde, Bruno accepte la doctrine de l'*émanation*, mais c'est pour y substituer ordinairement celle de l'*immanence*. Il dit quelquefois: le monde sort de Dieu; il dit plus souvent: le monde est en Dieu.[6] Bruno place aussi l'Un au-dessus du tout, en même temps qu'il l'y identifie; mais il ne

[1] Voy. les pages solides et brillantes de M. JULES SIMON, *Hist. de l'Ecole d'Alexandrie*, t. II, p. 395, sqq.

[2] I, p. 274. *Opp. lat.*, p. 321.

[3] P. 565-567.

[4] Bruno condamne l'extase, l'excès du recueillement, *contractionis*. « *Amentes, fanatici,—energumeni, furiosi* » (p. 577, sq.). Du reste, les termes de procession et de retour, de descente et d'ascension, de concentration et d'expansion, lui sont communs avec Plotin.

[5] Son goût pour les connaissances physiques, goût qui se prononce surtout par son attachement pour Copernic, est chose incontestable. Sur le mysticisme de Plotin, comp. M. JUL. SIMON, *de l'Ecole d'Alexandrie*, t. I, p. 557 et suiv.

[6] II, 335. Cf. *Enneade* VI, II, 3. VI, VI, 7.

veut distinguer l'Un ni du Bien, ni de l'Etre. Bruno admet aussi trois hypostases, trois substances, l'âme universelle, l'intelligence humaine et l'esprit divin;[1] mais, au lieu de les subordonner à une identité vide, à l'Un privé d'attributs, il les considère comme trois modes de la même substance, comme trois développements d'une unité qui est à la fois cause et substance.

Quant aux relations de l'homme avec la divinité, c'est-à-dire avec le bien, Bruno pense aussi que la perfection consiste à s'unir avec l'être parfait, à se purifier et à se diviniser, en quelque sorte, par la contemplation.[2] Mais, partisan non moins enthousiaste que Plotin de la liberté et de la dignité morale, Bruno est plus pratique et plus sage; de même qu'il veut préserver la science de l'illuminisme, il désire bannir de la vie active les égarements de l'ascétisme.

Bruno cite rarement le rénovateur de l'école d'Alexandrie, le dernier penseur d'Athènes, Proclus; il lui doit néanmoins presque autant qu'à Plotin. C'est Proclus qu'il suit, lorsqu'il se réfère aux oracles et aux opinions prétendues d'Hermès, d'Orphée et de Zoroastre, et qu'il tâche de rapprocher les mythes de la science; comme aussi quand il cherche à montrer les prodigieuses différences de ces deux formes d'enseignement. C'est Proclus, et non Plotin qu'il imite, chaque fois qu'il s'élève de la connaissance du monde créé à la connais-

[1] « *Mens divina, sol — intelligentia, lux — amor, anima mundi, calor, pulchritudo,* » p. 478, 487, 495. On voit que c'est là plutôt la trinité de Proclus. Voy. JUL. SIMON, *l. l.*, t. II, p. 432.

[2] C'est dans les *Eroici furori* que Bruno se rapproche le plus de Plotin. Cet ouvrage ressemble à un libre et poétique commentaire de la théorie du beau moral et intellectuel, telle que Plotin l'expose, *Enn.* VI, VII.

sance du principe créateur, et qu'il procède d'après la méthode d'Aristote, c'est-à-dire analytiquement. L'idée de vie, qui joue un si grand rôle dans la théorie que Proclus a imaginée sur l'être, se retrouve, bien qu'avec moins d'importance, chez Bruno.[1] La préoccupation de ramener tous les ordres de développements à une triade,[2] la doctrine du ternaire, est commune aux deux philosophes. L'un et l'autre considèrent la raison comme une substance, dont l'unité contient et embrasse tout, ou qui ramène tout à l'unité; l'un et l'autre distinguent ce qui est *superessentiel* d'avec les essences, les essences d'avec les choses, les choses d'avec leurs ombres et leurs images; l'un et l'autre placent au-dessus du monde sensible et du monde intelligible une troisième sphère que remplit la forme primitive, ὑπερουσία;[3] l'un et l'autre reconnaissent à cette forme suprême trois attributs principaux, l'être, la bonté et l'unité, attributs qui se développent et se réfléchissent[4] dans le monde sensible et dans l'intelligible, comme existence, comme bien, comme individualité.

Les travaux entrepris pendant le moyen-âge par les descendants de Platon sont connus de Bruno, aussi bien que ceux des commentateurs d'Aristote. Les prétendus écrits de Denis l'aréopagite, que Scot Erigène avait mis tant de zèle à répandre, lui plaisent par leur « théologie négative,[5] » expression par laquelle il caractérise l'o-

[1] P. 52, 198. *De Maximo*, l. I, c. 5.

[2] Par ex., *de Minimo*, p. 13, 132, 248. *Opp. ital.*, I, 310 : « *La triplicata virtude.* »

[3] P. 589, 594, sq.

[4] « *Se explicant,* » *l. l.*

[5] P. 279, 562.

pinion selon laquelle on ne peut définir dogmatiquement la divinité, quoiqu'on puisse l'aimer et la contempler. Saint Augustin est invoqué plusieurs fois comme une autorité du premier ordre. Anselme de Canterbury semble avoir donné à Bruno la maxime, que la foi aspire naturellement à l'intelligence, *fides quærens intellectum.*[1] Abélard, qui, au rapport de son saint adversaire, avait fait des efforts inouïs pour transformer Platon en chrétien,[2] a dû captiver Bruno par plus d'une doctrine.[3] Saint Bonaventure, l'auteur de l'*Itinéraire de l'âme vers Dieu*, de l'*Echelle dorée des vertus*, des *Sept chemins de l'éternité*, a dû l'attacher, non moins que tant d'autres pieux contemplatifs, tels que Gerson.[4] Il les prenait volontiers pour des disciples de Plotin, de Synésius, d'Origène et de saint Clément d'Alexandrie.[5]

Tout en combattant çà et là les successeurs d'Aristote,[6] tout en les appelant « des Maures, des Arabes, » comme s'il voulait faire rougir les docteurs chrétiens d'avoir été chercher leurs modèles dans l'islamisme, « parmi les infidèles, » Bruno convient qu'Averroès « a surpassé les Grecs eux-mêmes dans la connaissance du péripatétisme, » [7] et il ne dédaigne pas de l'interroger. Quant à Albert-le-Grand et à Thomas d'Aquin, il ne prononce leur nom qu'avec révérence. Le premier lui

[1] C'est pourquoi Bruno dit, p. 660 : « *Est majus quodam modo accidens* INTELLIGERE *quam* CREDERE. »

[2] « *Multum sudat quomodo Platonem faciat christianum.* » BERNARD., *epist.*, 19, 4.

[3] Voy. P. I, p. 229.

[4] Voy., pour constater de fréquentes analogies entre Gerson et Bruno, l'*Hist. de la philos. chrét.*, par M. H. RITTER (en allem. 1845). T. IV, p. 638–657.

[5] II, p. 309. *Opp. lat.*, p. 324, 584.

[6] I, p. 251, 257. Avicebron. — Alexandre d'Aphrodisiade I, p. 169.

[7] I, p. 274. II, p. 279, 336. *Opp. lat.*, p. 756. Al-Gazel, I, p. 172.

paraît supérieur, sous plusieurs rapports, à Aristote même.[1] Aussi est-il facile de remarquer dans les écrits de Bruno les traces de l'étude qu'il avait faite des œuvres du scolastique allemand.[2] Cependant il semble avoir donné plus de temps à la méditation des *Sommes* de saint Thomas. Il les avait approfondies, vraisemblablement, pendant les années où il avait vécu sous la règle de saint Dominique, sous laquelle Thomas avait aussi plié sa tête puissante. Il avait conservé pour le guide de sa jeunesse une profonde vénération,[3] qui n'était pas uniquement l'effet de cet empire que nos premières impressions ne manquent jamais d'exercer sur nos goûts. Il voyait en lui un disciple secret de Platon, un partisan de la philosophie idéaliste, ou du moins un médiateur entre Platon et Aristote. Dans son dernier écrit, également intitulé *Summa*, Bruno se souvient sans cesse de Thomas, soit dans la disposition des matières et leur déduction systématique, où il passe aussi de l'abstrait au concret, et de l'ontologie à la théologie, à la psychologie, à la cosmologie; soit dans les détails, et particulièrement dans les définitions de l'être, de la substance, de l'unité, de la vérité et du bien.[4]

Il soupçonne, cependant,[5] et Albert et Thomas de

[1] Voy. P. I, p. 157.

[2] Nous ne citerons qu'une expression familière à Bruno : « *Ideæ, universalia, sunt ante res, in rebus, post res.* » C'est le principe qu'Albert s'est appliqué à développer, en se servant des mêmes termes, dans ses traités *de Natura et origine animæ, de Intellectu et intelligibili, de Causis et processu universitatis.* Ceux qui désirent s'assurer des nombreuses affinités qu'on aperçoit entre Bruno et Albert, sont invités à parcourir les notes savantes qu'on lit dans l'*Hist. de la philos. chrét.* de M. H. Ritter, t. IV, p. 195-249.

[3] P. 577. Voy. aussi l'ouvrage de M. Ritter, touchant saint Thomas, p. 275-354.

[4] Aussi R. Eglin, le premier éditeur de la *Summa*, dit-il : « Elle ne s'éloigne pas beaucoup du péripatétisme. »

[5] I, p. 207, 279.



n'avoir pas bien entendu Amaury de Chartres et David de Dinant. Ces panthéistes, pour ainsi dire, égarés dans le moyen-âge, avaient enseigné que tout est Dieu et que Dieu est tout; que les idées créent et sont créées; que Dieu est non-seulement l'origine, mais la fin de toutes choses; que les individus sortent de son sein et y retournent; qu'enfin Dieu est l'essence, la substance de l'univers. Bruno plaide leur cause et interprète leurs doctrines, de manière à les rendre moins odieuses à l'Eglise, qui les avait condamnées.

Il n'est pas nécessaire de redire avec quelle chaleur il prône le savoir de ce Raymond Lulle, qui perdait chaque jour de son prestige. Non qu'il nie ce que le langage du Majorquain a d'inculte et de monotone, mais il prétend avoir découvert dans ce limon des grains d'or pur,[1] des pensées et des directions préférables aux plus ingénieux syllogismes des scolastiques, comme aux fleurs et à tout l'atticisme des humanistes.[2]

Il est également incontestable que Bruno devait beaucoup au poète philosophe qui n'avait pas même daigné nommer Lulle, Dante Alighieri. Non-seulement la *Divine comédie*, mais les écrits par lesquels le Florentin avait préludé à ce chef-d'œuvre national, furent gravés de bonne heure dans la mémoire du Nolain.[3]

Le XVe siècle offrait à Bruno de nouveaux maîtres,

[1] Ce que Leibnitz disait de la philosophie scolastique, Bruno l'avait pensé du lullisme : « *De limosa terra probatum aurum* » (p. 636). « *Omnem pulchritudinem et affabrilitatem, soli bonitatis ipsius negotii intentus, contempsisse videtur Lullius* » (p. 695).

[2] P. 634.

[3] Le doute est impossible sur ce sujet, pour ceux qui ont étudié à la fois les œuvres de Bruno et le remarquable ouvrage de M. Ozanam, *Dante*. etc. 1845 (éd. II).

dont les uns lui recommandaient, avec une ferveur extraordinaire, Pythagore et Platon, les autres le docteur *Illuminé*. Il est plus que probable, en effet, qu'il étudiait le platonisme dans les livres de Marsile-Ficin, dans ces traductions admirables qui n'ont pas encore été surpassées. Les Pic de la Mirandole et le cardinal Cusa ne sont pas séparés, dans sa reconnaissance, du président de l'Académie de Florence. L'autorité du cardinal sert même d'excuse à son penchant pour le *Grand Art*.[1] C'est pour le même motif que Bruno fait tant de cas de Lefèvre d'Etaples. Le disciple de Lefèvre, Charles Bouillus, dont les écrits lui avaient été d'un grand secours, lui est encore plus cher, comme pythagoricien et comme lulliste. Malgré son aversion contre les « cicéroniens, » Bruno s'incline devant Erasme, peut-être en souvenir des éloges que le « prince des humanistes » avait accordés à Platon.[2] Serait-ce là aussi la raison pour laquelle Bruno ménage soigneusement Mélanchton, le restaurateur du péripatétisme en Allemagne?[3] Paracelse, on l'a déjà vu, est celui des novateurs germaniques qu'il prise le plus.[4]

On voit donc que la « philosophie nolaine » se compose d'éléments historiques très-variés, et que ce n'est pas seulement en parlant d'Iamblique, que Bruno pouvait dire : Voici ce que je me souviens d'y avoir lu.[5] On voit que, suivant l'exemple de Proclus, il se regardait comme le successeur, ὁ διάδοχος, des sages de l'an-

[1] P. 627.
[2] Voy. ERASMI, *Opp.* 1540. IV, p. 119.
[3] Voy. MELANCHT., *Oratt.* II, p. 347, sqq.
[4] P 570, 627. *Opp ital.* I, p. 249.
[5] « *Mi ricordo aver letto in Iamblico,* » II, 326.

tiquité. Ce n'est pas à tort qu'il surnommait sa doctrine tour à tour « ancienne ou nouvelle, ressuscitée ou d'invention récente. »[1] Le philosophe moderne, à son avis, est un artiste qui prend les matériaux de son ouvrage, tantôt à l'école de la nature,[2] tantôt dans les leçons de la sagesse antique. Le philosophe, oit être sans cesse à la recherche, non-seulement de toutes les bonnes doctrines, mais de la meilleure.[3] Or, la meilleure est celle qui réunit ce qu'il y a de durable et de vrai, ce qu'il y a de substantiel dans toutes les existences et dans toutes les conceptions; c'est celle qui embrasse et concilie tous les développements de l'être et tous les fragments de la science.

C'est en vertu de ce principe que Bruno s'applique à recueillir toutes les fleurs de la pensée humaine dans une même corbeille, dans une même couronne; c'est en vue de ce but qu'il s'attache à allier Héraclite et Parménide,[4] Pythagore et Démocrite,[5] Platon, Empédocle et Epicure,[6] Epicure et Zénon,[7] les théosophes de l'Orient et les prêtres du moyen-âge, mais surtout Platon et Aristote. Le fondateur de l'Académie et celui du Lycée ne se sont-ils pas rencontrés au terme de la carrière?[8] L'un et l'autre font consister le suprême bon-

[1] *Philosophia resurgens vel exsurgens, antiqua vel nova.*

[2] « *Naturæ scholam ante oculos habentes.* » — « *Novit quidam et docuit antiquitas,* » p. 304.

[3] « *Le buone filosofie et la migliore,* » I, p. 258, sq. Cf. I, p. 233, 236.

[4] I, p. 285. II, 12.

[5] P. 45. 510, 564. Ptolémée et Copernic se tiennent par une foule d'intermédiaires. I, p. 127, 132, 154.

[6] « *Sive dicamus unum intellectum in omnibus, sive unam mentem, sive unum sensum, cum Platone, vel cum Empedocle, vel cum Epicuro,* » p. 505.

[7] II, p. 366, sq.

[8] I, 252. II, 336. Ajoutons, pour faire remarquer l'indépendance de son

heur de l'homme dans la perfection du savoir spéculatif, dans l'union avec l'esprit divin, avec l'éternelle et infinie substance des choses; l'un et l'autre placent la beauté de la science [1] dans l'harmonie de toutes les puissances de notre être. Cette harmonie, écho de la plénitude qui n'appartient qu'à l'intelligence souveraine, constitue la vie heureuse, *beatam vitam*. [2] La véritable fin de la philosophie, ce n'est pas, en effet, de connaître, c'est de vivre et d'aimer, de vivre de la vie divine et d'aimer le bien. Les systèmes qui mènent à ce but sont bons, les systèmes qui n'y conduisent pas sont mauvais. [3] La vérité est le partage de ceux qui non-seulement connaissent l'être, mais qui savent être, ce mot pris dans son acception la plus large et la plus élevée, celle qu'on y attache quand on l'applique à l'être des êtres.

éclectisme, que Bruno sait combattre Platon et Aristote en même temps (par ex., p. 564).

[1] « *Venustas,* » p. 532, 599.

[2] P. 595.

[3] « *Da' frutti,* » I, p. 134.

B. *Tableau des Etres.*

I

L'objet de la science, c'est l'être, c'est tout ce qui participe de l'être, ce sont les êtres.[1]

Le caractère d'un être, c'est d'être, c'est-à-dire de former une personne ou une chose, une existence ou quelque chose, de constituer une unité, une vérité, une réalité, un bien.[2]

L'être absolu subsiste par lui-même, et tout ce qui existe hors de lui n'existe proprement que par lui.

L'être absolu n'existe pas seulement au sein d'une entière indépendance ; il est si essentiellement actif, qu'il ne peut cesser d'agir sans cesser d'exister : la force, la causalité est le fond de son essence. C'est parce qu'il est à la fois substance et cause de tout être, qu'on doit accorder le titre d'être et de substance à tout ce qui existe individuellement et pour soi, sans exister par soi, à tout ce qui agit en vertu d'une activité propre, à tout ce qui participe, enfin, à un degré quelconque, de l'énergie de la cause primitive, de la durée de la substance des substances.[3]

[1] L'écrit qui nous sert de base pour ce résumé, est celui dont nous avons fait à dessein l'analyse la plus détaillée, les dialogues *de la Causa*. C'est là que Bruno expose avec le plus de franchise et de précision ses idées sur l'univers.

[2] « *Ens—res, aliquid, unum, verum, bonum,* » p. 418, sqq.

[3] P. 487, sq. *Opp. ital.*, II, p. 157, sq. *Monas, Usia, Hypostasis* (p. 50, sq.).

Entre l'être suprême et les êtres inférieurs, c'est-à-dire ceux qui dépendent de l'être suprême, il y a cette différence principale que l'un, absolument simple, n'a point de parties, mais forme un tout identique à la fois et universel, tandis que les autres ont des parties et constituent des totalités distinctes du grand tout, des individualités finies et circonscrites à des limites plus ou moins étroites.

Le premier être seul n'a ni principe ni cause, tandis qu'il est l'unique cause et l'unique principe de tous les êtres, leur cause absolument spontanée, leur principe éternellement agissant.[1]

L'être suprême est la substance de l'univers, l'essence pure de toute vie et de toute réalité, la source de l'essence, la force des forces, la vertu des vertus. C'est pourquoi il est plus intimement uni, plus nécessaire à chaque objet, que ne le sauraient être ni la forme, ni la matière, ni la nature de cet objet. Si la nature est la base de tout être, la divinité est le fondement le plus secret, le plus profond de la nature de chaque individu.[2]

Dieu étant la cause des causes et le principe souverain de toute existence, peut être tout; étant parfait, il est tout. En lui, l'existence et la puissance, la puissance et la réalité, la réalité et l'activité sont inséparablement liées, ou plutôt ne se conçoivent point séparément; et c'est là un autre trait, qui le distingue des êtres dont il est l'origine.[3]

[1] « Dieu ne peut souffrir la polyarchie, *impaziente di poliarchia,* » I, p. 286.

[2] P. 473. « *Profundius naturæ uniuscujusque fundamentum est Deus.* » Cf. *Opp. ital.*, I, p. 130.

[3] « *Modum essendi modus possendi sequitur. Modum possendi consequitur operandi modus* » (*de Max.* I).

Dieu n'est pas uniquement la cause extérieure des êtres, la force qui les a tirés du néant; il en est le principe intérieur, la force qui les maintient en vie. En tant que principe, il reste inhérent aux actes qu'il opère, aux effets qu'il produit, c'est-à-dire à tous les êtres. Il ne cesse de remplir et de pénétrer tout ce qui existe de l'efficacité et de la consistance de son esprit.

Grâce à sa toute-présence et à son activité sans bornes, l'existence et le mouvement de tous les êtres ne constituent qu'une vie unique, une immense et inépuisable réalité.

L'être suprême, puisqu'il est tout ce qu'il peut être, puisqu'il contient dans son essence la raison et la racine de tous les êtres, doit être appelé l'être unique.

Cause des causes, cause causante, l'être suprême est à la fois la cause formelle, la cause matérielle, la cause efficiente et la cause finale de tout ce qui est, de la création tout entière : il est la nature de la nature.[1]

Etant nécessairement cause universelle et toujours agissante, l'être suprême est la raison universelle, c'est-à-dire l'intelligence qui conçoit tout et produit tout, la condition dernière et l'explication définitive de toute existence. Etant la forme universelle, la forme qui détermine et différencie tout ce que le monde comprend, l'être suprême est l'âme du monde, l'esprit de l'univers.

En tant qu'intelligence universelle, en tant qu'âme du monde, l'être suprême peut se représenter comme

[1] « *Natura naturans.* » « *Deus in rebus, in creaturis expressus,* » — « *in natura ex vi mentis ordinatricis,* » p. 47.

un artiste intérieur qui, loin d'abandonner son ouvrage un seul instant, en habite jusqu'aux replis les plus cachés. Il se plaît à créer tout en toutes choses, à former et à façonner la matière, ce qui est palpable comme ce qui est intelligible; et néanmoins il rentre toujours en lui-même, ou plutôt il ne sort jamais de lui-même.

L'infinité de Dieu, son action continuelle dans chaque particule de la création,[1] aussi bien que dans l'immensité du monde, sa toute-présence et son immuable mobilité, voilà peut-être le plus mystérieux caractère de son essence. Etre en tout et non au-dessus ou au dehors de tout, tel est son privilége exclusif. Il est impossible que l'essence soit au-dessus ou au dehors de l'être, que la nature soit supérieure ou extérieure aux choses naturelles, que la bonté et l'unité soient étrangères à ce qui est bon et un. Or, l'être des êtres constitue évidemment l'essence, la nature, la bonté, l'unité des êtres.[2]

La présence et l'influence de Dieu dans son vaste empire sont attestées, en effet, par la beauté et la perfection du monde; perfection qui consiste en ce que, dans les diverses régions de la sphère matérielle, toutes les formes possibles arrivent à l'existence réelle et remplissent leur réelle destination.

Cependant, de ce que l'être suprême, en déployant de mille manières son unité, engendre la multitude innombrable des êtres, il ne s'ensuit point qu'il ne

[1] « *Divina essentia est infinita,* » *de Max.*, I, p. 11 « *Hæc mens subjectis insita rebus numeris omnia secundum gradus conflat,* » ibid., p. 251. « *Oceano, — Anfitrite,* II, p. 310.

[2] « Dieu est l'UBIQUITÉ même, » II, p. 111 ; allusion aux disputes contemporaines sur la transsubstantiation et la consubstantiation.

demeure pas en lui-même un et absolument simple. C'est parce qu'il est indivisible et constamment identique à lui-même, qu'il parcourt et qu'il traverse tous les êtres; c'est parce qu'il ne cesse d'être lui-même, qu'il les vivifie et qu'il les soutient avec tant de puissance et avec un ordre si sublime et si incompréhensible.

C'est parce qu'il est tout ensemble un, immense et infini, que l'être suprême est immobile.[1] Il ne saurait changer de lieu, parce que hors de lui il n'y a point d'espace. Il n'est pas engendré, il ne saurait donc périr. Il n'est susceptible ni d'accroissement, ni de décroissement, ni d'augmentation, ni de diminution, parce qu'il est le principe, et de toute intensité, et de toute étendue. Il n'est sujet à aucun changement ni extérieur, ni intérieur, parce qu'il est à la fois et en même temps tout ce qu'il peut devenir, tout ce qui peut être en général. Il n'est point telle chose ou telle autre, tantôt ceci, tantôt cela; il exclut toute diversité et toute différence, soit formelle, soit matérielle, soit spirituelle, soit corporelle. Il atteint et concilie toutes les oppositions et toutes les combinaisons, tant réelles qu'idéales, parce qu'il est l'harmonie parfaite, le fondement de l'alliance de l'un et du tout, l'auteur de cette unité ineffable sur laquelle repose la totalité des choses.

L'être unique est incomparable, il ne peut donc être mesuré, ni servir de mesure. Il n'est ni plus grand ni plus petit que lui-même, il ne peut pas se saisir ou s'embrasser. Il n'est pas lui-même tour à tour et autrui, il est toujours

[1] « *Tribuitur illi quies, quia est ipsa æternitas, et substantia in qua et per quam omnia sunt et manent,* » *de Min.*, I, 5. Cf. p. 769.

lui-même, un seul et même soi. Aussi n'a-t-il pas telle existence et telle autre existence, telles parties et telles autres parties; type primitif de la simplicité, il ne saurait subir les conditions des êtres composés. Quiconque voudrait admettre dans l'être infini des parties ou des membres, serait obligé de déclarer chaque membre, chaque partie à son tour infinie : ainsi, chaque partie serait égale au tout.

L'unité primitive de l'être infini est une unité indivisible, une monade où l'extrême grandeur se fond dans l'extrême petitesse, l'extrême simplicité dans l'extrême multiplicité, la sublimité la plus lumineuse dans la profondeur la plus obscure. Elle embrasse, réunit et possède tous les degrés de force, toutes les mesures de grandeur, tous les nombres et toutes les figures.

L'identité de l'être suprême[1] est le principe conciliateur de toutes les antithèses, parce qu'elle est la base de toutes les compositions, le germe de toutes les existences, et comme la sève et le sang de toutes les productions de la nature. Absolument pure, absolument indécomposable et irréductible, entièrement exempte de toute conformation, de toute configuration particulière, cette identité est la trame de tout ce qui a figure et forme, de tout ce qui est mêlé et organisé.

L'incomparable simplicité de l'être divin est supérieure, bien que nécessaire, à tout ce qui se nomme individu, espèce ou genre; elle est l'origine et la fin, la source et le centre des individus, des espèces et des genres. Elle

[1] « *L'essentia simplicissima, universalissima, infinita.* » — « *Concordantia, quæ est universalissimum principium,* » p. 661.

est le point, l'atome, la force minime, tout enfin à quoi se réduit la nature, soit particulière, soit collective. Monade des monades, elle est la condition et la raison des choses, c'est-à-dire l'être qui communique aux choses l'élément de l'identité et de l'unité, le principe vital. Ce qui n'a pas reçu un rayon de la simplicité divine n'existe pas, mais demeure plongé dans le néant. Hors de Dieu, hors de l'être, il n'est rien.

L'unité, l'identité, la simplicité de l'être suprême se confondent avec sa vérité et sa bonté.[1] Sa vérité est telle que, si elle n'existait pas, rien ne serait vrai. Plus un être tient de l'être infini, plus il a de vérité; plus un être en est éloigné, moins il est vrai. Il en est de même de sa bonté, tant morale que naturelle. Tout ce que la nature contient de bon vient de Dieu.[2] Tout ce qui est bien, moralement et spirituellement, a été inspiré ou établi par Dieu. Dieu est le législateur de l'ordre physique et de l'ordre moral, parce qu'il est le générateur de tous les principes qui règlent la force et l'intelligence, le créateur et l'ordonnateur de tous les éléments et de tous les rapports qui constituent l'univers. En vertu de sa vérité et de sa bonté, Dieu est plus que l'artiste du monde, il en est le juge et le bienfaiteur.

Grâce à sa vérité et à sa bonté, l'être infini est l'être souverainement parfait. Les modèles de la perfection accomplie résident nécessairement en lui, et dans ses œuvres reluisent les traces de cette même perfection.

[1] « *In eo idem est esse, posse, egere, velle, essentia, potentia, actio, voluntas, et quicquid de eo vere dici potest, quia est ipse* VERITAS » (*de Max.*, I).
[2] « *Ottimo efficiente*, II, p. 12. sq.

Sa sagesse et sa science ne sont pas moindres. Non-seulement il voit tout, mais c'est lui qui fait tout voir.[1] Il n'est pas seulement semblable à un œil auquel rien ne saurait échapper, il est la lumière qui éclaire tous les yeux et tous les objets. Celui qui connaît et ce qui est connu, n'existent qu'autant que Dieu les a connus et les fait connaître. Toute clarté, toute évidence émane de Dieu. Les sens, la conscience, la réflexion, la raison, toutes les gradations de l'intelligence, toutes les directions du savoir, toutes les œuvres de l'esprit et de la sagesse, tout a besoin de cette lumière divine qui, en elle-même inaccessible, ne cesse pourtant de rayonner de toutes parts. C'est parce que toute perception, toute connaissance, soit sensible, soit intelligible, a la divinité pour première source, pour principal organe, que l'homme doit se fier à l'évidence. Dieu ne trompe point et ne saurait être trompé. Dieu ne peut tromper, parce qu'il ne peut le vouloir, parce que sa volonté est parfaite comme sa science.[2]

La volonté de Dieu, sa providence, inséparable de sa prescience, conduit et dirige tout vers la meilleure fin possible. La volonté de l'être qui peut tout et qui sait tout, triomphe de tout ce qui n'est pas elle.[3] Nul

[1] « *Divina sapientia, quæ attingit omnia, et est in omnibus, dicta est mobilissima omnium, quia ubique manet, et immobilissima, quia occissime attingit a fine usque ad finem, et disponit omnia inter suos ubique terminos : tribuitur illi motus, quia est vegetatio et vita cujus virtute omnia moventur* » (*de Min.* I, 5). L'être des êtres, c'est Sophie, la Sagesse (I, p. 283).

[2] « *Dei voluntas est super omnia, ideoque frustrari non potest, neque per se ipsam, neque per aliud* » (*de Max.* I).

[3] « *In simplici essentia non potest esse contrarietas ullo modo, neque inæqualitas : voluntas non est contraria et inæqualis potentiæ,* » ibid.

désordre ne saurait prévaloir contre elle, parce que le désordre est impuissant contre qui est l'ordre même, contre la rectitude, la régularité et la justice mêmes.

Un des effets de cette volonté, c'est que Dieu, d'abord uniquement connu de lui-même, d'abord enfermé dans son essence insondable et dans sa nature absolument immatérielle, a daigné se révéler et se communiquer aux êtres qu'il a créés. Si le monde existe et s'il connaît son auteur, son père, son maître, c'est que Dieu l'a voulu.

Un autre effet de cette volonté, c'est la beauté du monde. Dieu est l'origine de l'harmonie, comme il est celle de la multitude et de la multiplicité. Il a voulu nous attirer à lui par le spectacle de cette éclatante variété d'apparences et d'événements, si riche et si ornée, et si visiblement fondée sur une étonnante unité d'organisation. La vue de sa majesté, que l'aspect des vicissitudes de la création fait mieux ressortir, nous invite à la contemplation de ses œuvres.

Par la perfection de son essence, la volonté de Dieu est à la fois nécessité et liberté absolue.[1] La nécessité n'est pas nécessité pour celui qui est la nécessité même. D'ailleurs, point de nécessité au-dessus de la nécessité, comme nulle liberté au-dessus de la liberté. En Dieu, la liberté constitue la nécessité, et la nécessité abolit la liberté. Ce que la substance immuable veut, elle le veut constamment, elle le veut donc avec nécessité. Parce que Dieu veut lui-même, par lui-même, et non par suite d'une injonction étrangère, il veut libre-

[1] P. 190.

ment. Chez lui, enfin, la liberté ne diffère point de la nécessité, ni la volonté de la sagesse ou du savoir : tout en lui constitue une éternelle identité.

Ainsi l'essence de Dieu comprend tout, sans pouvoir être comprise. Elle implique toute durée et tout espace, sans pouvoir être mesurée par le temps ni par l'étendue. Elle est la fin et le terme de tout, elle est à la base et au sommet de l'échelle des êtres, sans pouvoir se définir ou se déterminer. Elle est la source et le comble de toutes les perfections, elle ne peut donc être conçue dans sa plénitude par les êtres qui, lui étant inférieurs, sont imparfaits.[1] Dieu ne peut donc être nommé, ou bien il doit recevoir tous les noms, tous ceux qui expriment la grandeur suprême et l'éminence. Le terme qui lui convient le mieux, c'est le terme d'Etre des êtres. Dieu est celui qui est, ou ce qui est, *qui est vel quod est.*[2]

Quoiqu'il semble impossible de se représenter la nature séparée de Dieu,[3] on peut cependant concevoir Dieu séparé de la nature.

L'être infini est, à la vérité, le centre essentiel et substantiel de l'univers, le point de départ et d'appui de tout ce qui existe ; mais il n'en est pas moins, dans son

[1] « *Id ostenditur in Deo, qui idem dicitur ubique et nusquam, infra omnia fundans, super omnia gubernans, intra omnia non inclusus, extra omnia non exclusus, omnia per excellentiam et comprehensionem, nihil per definitionem, principium omnia promens, finis omnia terminans : medium nectens et discriminans omnia, centrum ubique, intimum intimorum, extremum nusquam, qui metitur et concludit omnia, immensus et inexæquabilis ipse, in quo sunt omnia, et qui in nullo neque in se ipso, quia individuus et simplicitas ipsa, sed est ipse* » (*de Min.*, l. I, c. 5).

[2] P. 483.

[3] « *Deus cum omnibus cointelligitur,* » p. 730.

essence, au-dessus de la substance et de l'essence de toutes choses.[1]

Autre chose est la substance et la matière des êtres; autre chose est l'être qui produit et gouverne tous les êtres.[2]

Dieu dicte et ordonne, la nature exécute et accomplit, la raison contemple et discourt.[3]

Dieu est la lumière primitive qui se répand sur toutes les substances, comme la lumière des accidents émane de celle des substances.[4]

Dieu est l'intelligence des intelligences, celle qui les crée et les domine toutes. La nature, c'est l'intelligence inhérente à l'univers. L'esprit humain est une intelligence faite pour tout connaître. C'est par la nature que Dieu se révèle à l'esprit humain, l'attire à lui, et influe sur lui.[5]

Dieu est le soleil des intelligences. L'esprit humain ressemble à la lumière qui rayonne du foyer solaire. L'âme du monde est semblable à la splendeur qui environne l'astre du jour, à la chaleur dont il embrase les régions qu'il pénètre.[6]

[1] « *Superessentialis, supersubstantialis* » (p. 497, 589, 594).

[2] « *Alterum intelligimus, quod rerum substantia atque materia, alterumque, quod omnium sit efficiens, director et ordinator,* » p. 43. « *Solus Deus est immaterialis et simplex,* » p. 429, 566.

[3] « *Deus dictat et ordinat, natura exequitur atque facit, ratio contemplatur et discurrit* » (*de Min.*, l. I, c. 1).

[4] P. 300-302.

[5] « *Mens super omnia Deus est, mens insita omnibus natura, mens omnia pervadens ratio...* » «... *Influit Deus per naturam in rationem. Ratio attollitur per naturam in Deum* » (*de Min.*, l. I, c. 1). « *Mens ipsissima omnium mensura,* » p. 596, sq.

[6] P. 478, 487, 495.

En résumé, l'être suprême a toutes les qualités concevables sous la raison de l'infinité et dans une mesure illimitée. Il possède des attributs qui ne conviennent qu'à lui, tels que l'identité et la simplicité absolue, la vérité et la bonté parfaite.[1] Il a des perfections qui se rapportent aux autres êtres et supposent des relations constantes avec l'œuvre de ses mains; de ce nombre sont la sagesse et la justice. Il est l'essence de la vie physique à la fois et de la vie morale, parce qu'il est la force primitive et la volonté souveraine. Il est tout ensemble la substance et la cause de l'univers. Il est le principe unique de tout ce qui est possible et réel, parce que toute puissance et toute existence ont en lui leur racine et leur faîte. L'être suprême est tout, puisqu'il a tout fait. Voilà pourquoi les attributs que la science humaine discerne dans sa nature indéfinissable, doivent se confondre dans une unité sans pareille, semblables aux dimensions de la sphère, qui ne sont pas susceptibles d'être distinguées les unes des autres.[2] L'unité pure est le caractère fondamental de celui qui est, par qui et en qui tout est, et dont les productions doivent offrir de même l'image de l'unité, parce qu'il est impossible que l'effet ne participe point de la constitution et des desseins de la cause.

[1] P. 488.
[2] P. 647, 651.

II

L'être suprême est à la fois cause et principe de tous les êtres. En tant que cause, il est en dehors des êtres, comme l'instrument et le moyen sont extérieurs à l'ouvrage et au but. En tant que principe, il est inhérent aux êtres, qui ne subsistent que par sa présence continuelle, par son *immanence*.

L'être suprême est donc un être distinct de l'univers, et en même temps il y est indissolublement uni. La nature est donc tout ensemble la fille unique de Dieu, et la reine, la mère, la nourrice, l'institutrice du monde,[1] c'est-à-dire une divinité visible et palpable. Si Dieu est la pensée de la pensée, l'âme des âmes, la nature de la nature,[2] la nature est Dieu incarné dans le monde sensible. Si la nature est un instrument de la divine providence, elle est aussi une puissance vivante, pleine d'une sagesse instinctive; si elle est simple ministre de la volonté souveraine, elle est aussi un artiste sublime, une

[1] « *Natura naturans,—natura naturata*, » I, p. 130, 191, 266. « L'*unigenita,* » I, p. 261. Cf. Kepler, *Harm. mundi*, l. IV, p. 119 : « *Coæterna, Deus ipse* (*quid enim in Deo, quod non sit ipse Deus*?). » Les termes dans lesquels Bruno parle de la nature, rappellent tour à tour les définitions de Scot Erigène (*de Divisione naturæ*), et la célèbre Invocation de la Nature par Alain de l'Isle :

« O Dei proles, genitrixque rerum, etc. »

(*De Planctu naturæ*, *Opp.*, p. 293). Quelquefois cette mère des choses et de la science est appelée une marâtre, *la nostra madrigna :* elle produit des venins et des poisons (II, 300). Mais c'est en plaisantant que Bruno s'exprime ainsi, comme Villon avait fait en léguant son corps *à notre grand'mère, la terre*. Partout ailleurs il est de l'avis de Charron, suivant lequel ce serait « *injurier Nature* » (*Sagesse*, I, c. 8).

[2] II, p. 229. Voy. P. II, p. 103, 224.

ouvrière[1] qui aspire en tout à la perfection et ne cesse d'obéir à des lois excellentes. La nature est une immensité mesurable et comptable, tandis que l'intelligence divine est l'infini qui mesure et compte; et cependant la nature aussi est une intelligence, pour ainsi dire, infuse dans les objets.[2] C'est l'esprit divin qui, dans son essence vivante, possède et crée chaque être et l'univers entier; c'est lui qui éclaire tout ce qu'il y a d'intelligent, jusque dans les dernières profondeurs de la matière. Le monde n'est qu'une image, un simulacre, une copie de cet esprit incompréhensible; mais c'est une copie animée, une ombre inséparable de la réalité : entre le monde et l'esprit divin il y a une intime connexion, une sorte d'unité et d'identité.[3] L'univers, sans être Dieu même, est le produit interne et externe de la pensée et de la volonté divine; il existe dans le sein de la divinité, il cesserait d'exister s'il en était arraché. L'univers, quoique fini parce qu'il est sensible, est infini parce qu'il participe de l'être infini. L'univers est une sphère dont le centre est partout, dont la circonférence n'est nulle part : [4] Dieu est ce centre et cette circonférence.

L'être suprême étant le maître de l'univers, l'univers, palais de cet être, forme une immense unité,

[1] Un agriculteur (p. 526) ; un peintre, un sculpteur, un Zeuxis, un Phidias (p. 529, sq.).

[2] *De Min.*, l. I, c. 1. — *Opp. lat.*, p. 565 : « *Infusa in rebus.* » « *Opus naturæ esse opus intelligentiæ*, » p. 585.

[3] P. 566. « *Mens autem divina, in sua essentia viva possidet et invenit universa*, etc. » « *Connexio, unio, et* FORTE *unitas et identitas,* » p. 565.

[4] Cette belle expression, que Bruno affectionne tant et qui a été popularisée par Pascal, a été, dit-on, inventée par les pythagoriciens, par Timée de Locres ou par Empédocle, et introduite par Gerson dans la philosophie chrétienne. Voy. P. I. p. 235.

ou plutôt un être colossal, un individu incommensurable, un animal aux proportions les plus vastes. La création, dont le modèle repose dans le monde pur de l'intelligence absolue, constitue une créature vivante, un corps organique et en quelque sorte harmonique.[1]

Cet animal immense engendre, nourrit, porte et dévore une multitude infinie d'animaux moins considérables, mais dont chacun forme aussi un individu, un tout distinct. La série de ces êtres est indéfinie, comme leurs formes et leurs dimensions; mais quelle qu'en soit la grandeur, ils ont tous individuellement pour propriété et pour destination, de participer de l'être infini qui les soutient, et de concourir à l'unité de l'univers. L'unité du monde est le développement de l'unité de Dieu, et si le monde se trouve être infini, c'est parce que Dieu l'est de toute nécessité.[2]

Aussi l'univers s'offre-t-il sous une double face, tantôt comme l'image d'une essence absolument simple et immuable, tantôt comme le type de la variabilité et de la multiplicité.[3]

Sous le premier aspect, la nature[4] apparaît moins

[1] On sait que Bruno partageait cette doctrine avec les napolitains Télésio, Vanini et Campanella, et que le P. Rapin la taxait de vision. Voy. *Réflexions sur la phys.*, c. VIII.

[2] II, p. 154.

[3] Circé, Protée, II, p. 309.

[4] Bruno personnifie souvent la nature, comme l'avait déjà fait le maître de Dante, Brunetto Latini, dans le *Tesoretto*. Mais il la revêt aussi, plus d'une fois, des mille formes sous lesquelles le poète indien fait apparaître Crichna devant Ardjoun; et alors elle n'est plus une simple faculté de Dieu, mais un tout monstrueux, où s'abîme Dieu lui-même aussi bien que le monde. Les philosophes de la Renaissance ont tous, plus ou moins, fait naufrage contre cet écueil. Un généreux enthousiasme pour la nature ne leur a pas toujours permis de discerner la vie universelle, l'inépuisable fécondité de la nature, d'avec la création volontaire et primordiale. La nature leur paraît tour à tour l'ensemble des

comme l'ensemble des êtres, que comme leur substance commune et leur commune cause, comme la base de leur constitution, comme le centre de leurs éléments, comme la condition de leur développement, comme la source de leurs lois.

Bien que la nature présente le spectacle d'un changement continuel, et qu'elle n'offre qu'un reflet de son principe, c'est-à-dire de l'unité primitive; bien qu'en elle tout soit séparé, complexe, mixte, multiple, successif, comme dans son principe tout est un, simple, pur, simultané, inséparable : cependant le fond de tous ses changements, la matière de toutes ses combinaisons est identique et persistante; car cette matière, c'est l'être. Or, l'être n'est rien de déterminé; il n'a ni

objets réels ou l'être créateur et conservateur même, la réalité concrète ou la vérité idéale, une chose ou une personne, pour ainsi dire. Voilà pourquoi Bruno l'appelle tantôt une divinité, tantôt le vivant miroir de Dieu; tantôt le meilleur guide de l'homme, tantôt son humble servante (I, 186. *Lat.*, p. 588). Vanini s'intitule le secrétaire de la nature, titre que le sceptique Glanvill donne plus tard, et à meilleur droit, à Descartes, *the great secretary of nature*. Paracelse et Bacon représentent la nature dictant et écrivant alternativement, auteur et ouvrage à la fois. Campanella, à l'exemple de Bruno, la nomme l'art de Dieu,

« L'arte divina negli enti rinchiusa. »

(*Poesie*, p. 60).

ou bien, un manuscrit autographe, *codex primarius*, *originalis et autographus*. C'est un livre infaillible que la nature, dit Galilée après Bruno (*Opp. lat.*, p. 49. *Opp. Galil.*, t. II, p. 285, éd. 1718). Un des élèves de ce Montaigne, aux yeux de qui tout est si *ondoyant*, Shakespeare, d'accord avec tous ces philosophes, invoque la nature comme une maîtresse souveraine :

« Nature, sovereign mistress. »

(*Sonnet*, 126)

Le bonheur d'être échappé des liens poudreux de l'Ecole, et de méditer sans gêne le livre du monde vivant, texte d'une révélation toujours neuve et profonde, ce bonheur sur lequel nous semblons blasés, explique suffisamment le désordre qui règne dans ce culte de la nature.

forme ni dimension, parce qu'il peut recevoir toutes les formes et admettre toutes les dimensions.

En apparence aussi, l'être de la nature est soumis à l'empire de plusieurs forces, de plusieurs causes; en réalité, il ne subit qu'une seule influence, uue seule loi. En apparence, il produit deux sortes de substances; en réalité, il ne constitue qu'une substance unique.

Les causes qu'on distingue ordinairement sont, les unes efficientes, les autres formelles; d'autres encore sont finales. La cause efficiente est en quelque sorte extérieure, la cause finale est idéale,[1] la cause formelle est interne. Or, pour que la nature soit vivante comme elle l'est, ne faut-il pas que les causes efficiente et idéale s'accordent et se confondent avec la cause intérieure?[2] La cause intérieure n'est-elle donc pas le dernier ressort du développement des choses? Oui, il n'y a qu'une seule cause véritable pour les opérations de la nature; et cette cause, étant intrinsèque, ne saurait différer du principe de la nature, de l'âme du monde. La cause intime du monde, l'âme du monde, voilà le moteur et l'ouvrier de l'univers, voilà l'artiste secret et impérissable de la création.

Les deux genres de substances, qu'on a coutume d'opposer l'un à l'autre, la forme et la matière, reposent de même sur une substance plus profonde, qui est la matière à la fois de la forme et de la matière, des esprits et des corps.[3] La forme, à la vérité, c'est

[1] « *Finis perfectionis seu causalitatis,* » p. 660.

[2] Leibnitz résout de même « la force directive et la force respective dans la force absolue. »

[3] P. 402, sq., 644, sq., 659, 667, 673–76. Bruno distingue la forme première et

ce qui agit; la matière est ce qui subit l'action. Mais ce qui subit l'action est doué de capacité et de facultés nombreuses, aussi bien que ce qui agit. Ce qui est passif a la puissance de recevoir et d'être fait, comme ce qui est actif a le pouvoir de donner et de faire : des deux côtés, il y a puissance et pouvoir. Au fond d'un être soit passif soit actif, se trouve l'être, c'est-à-dire un sujet commun à l'un et à l'autre, un sujet dans lequel et par lequel la nature se développe en tous sens, et se produit en produisant toutes choses. Grâce à ce sujet, à ce *substratum*, l'activité n'est pas l'opposé de la passivité, ni la spontanéité le contraire de la réceptivité, ni l'art l'antithèse de la nature. L'art ou la forme,[1] d'une part, la nature ou la matière, de l'autre, sont deux modes de la même substance, deux manières d'exister d'un même être. Ce qu'on appelle communément la matière, c'est-à-dire la substance de tout ce qui est réel et possible, ne saurait différer de la forme éternelle et suprême, de la forme primitive et nécessaire, source de toutes les formes accidentelles et de toute modification possible. Ces substances, qu'on conçoit séparément et qu'on nomme esprit et corps, ne font qu'un avec le principe qui les anime et les enchaîne

universelle, celle qui donne l'être, d'avec les formes secondaires et particulières, qui sont les développements de la forme primitive, et comme autant de catégories de l'être, rapports naturels ou compositions artificielles (p. 588–594). La forme primitive s'étend et se multiplie indéfiniment (p. 534). Bruno fait aussi une différence entre la forme et la figure : la forme s'étend à toutes les combinaisons matérielles, la figure s'applique seulement à la qualité et à la quantité (p. 588).

[1] La forme, principe et but de l'art, se confond avec la fin idéale de la nature, qui est la perfection (p. 554, sq.). Tour à tour ressemblance, proportion, ordre et symétrie, la forme n'est autre chose que la beauté (p. 599).

l'une à l'autre, c'est-à-dire avec l'âme du monde. Une seule et même substance, ainsi qu'une seule et même cause; une seule et même forme, ainsi qu'un seul et même principe. L'intelligence de l'univers, l'âme du monde est tout en toutes choses et fait de tout une unité vivante et infinie.

De là il résulte que les genres, les espèces et les individus, immenses armées d'êtres ou êtres isolés, ne se trouvent pas dans l'univers comme dans une sorte de réceptacle ou de réservoir, mais qu'ils sont liés entre eux et avec l'ensemble qui les comprend, à la manière des membres d'un même organisme. La liaison qui les unit est si étroite, que chaque être individuel constitue moins une substance particulière, qu'il ne représente et n'exprime d'une façon particulière la substance universelle.[1] Ce n'est pas tant un être isolé que nous voyons, que l'être pris isolément. Toutefois l'individu n'est pas, dans tel moment donné, ce que la substance en général peut être ou devenir, en vertu de sa nature universelle. L'individu est ce qu'il peut être dans l'instant où il est. Tout ce qui différencie les genres et les espèces, tout ce qui caractérise les individus, tout ce qui prend naissance et fin, tout ce qui n'apparaît que pour passer, tout ce qui n'existe que pour périr, tout cela constitue, non pas l'être substantiel et absolu, mais les modes et les

[1] « *Ogni cosa è in ogni cosa.* » « Chaque substance exprime l'univers tout entier, mais l'une plus directement que l'autre, » écrivait de Venise, en 1690, Leibnitz à Arnauld (*Opp.*, t. II, P. I, p. 46). « *Ita sequeretur... res omnes esse tantum evanidas quasdam sive fluxas unius divinæ substantiæ permanentis modificationes et phantasmata, ut ita dicam, et quod eodem redit, ipsam naturam vel substantiam rerum omnium Deum esse* » (Leibnitz, *Act. erud.* 1698, p. 432).

accidents de cet être. Tout ce qui change s'efforce d'acquérir, non un être nouveau, mais une autre forme d'existence. L'être demeure identiquement le même, les formes de l'existence varient et se succèdent sans cesse. Les phases de la vie se suivent et s'écoulent, l'existence dure et persiste.

Si les êtres ne sont que l'être individualisé, les éléments qui composent les êtres doivent se réduire en définitive à un seul élément.[1] Le caractère distinctif de cet élément universel n'est pas tant d'être indispensable à chaque existence, que d'être indécomposable et inaltérable.[2] On peut l'appeler monade ou atome : monade, quand on le considère relativement au monde intelligible; atome, quand on l'envisage par rapport au monde sensible.[3] Le

[1] Ici encore Bruno est disciple de l'académie de Florence. Marsile-Ficin (in Platon. *Tim.*, p. 397, t. II, ed. Paris. ; in Plotin. *Enn.* V, v, c. 10, p. 718, t. II) enseigne expressément la simplicité absolue des derniers éléments des choses, *simplicia multa*, *simplicissimum unum*, *aliquid quod non compositum*, etc. Cf. PLOTIN. *Ennead* II, IV, c. 5 et 6.

[2] Bruno considère la division à l'infini comme une erreur radicale (*de Min.* I, c. 6) La division ne saurait aller au delà de l'atome ou de la monade, au delà du *Minimum,* parce que, dit-il, la limite extrême de la dissolution n'est autre chose que le premier commencement de la formation : la fin, c'est l'origine ; la semence, c'est le germe (*de Min.* I, c. 8).

[3] L'atome est la monade matérielle, la monade est l'atome spirituel. Atomes, sont les parties premières ou dernières, qu'on rencontre dans la composition et la dissolution physique ou chimique. Monades, sont les unités entièrement contenues dans un tout, et non moins entièrement renfermées dans chaque partie, telles que l'âme, la force vitale, la sensibilité, l'intelligence. Les atomes et le vide d'Epicure ne suffisent pas à Bruno, parce que les molécules organiques ont besoin de quelque chose qui les réunisse et les cimente, *qua conglutinentur* (*de Min.*, I, c. 2). « *Inde relinquendus Democritus, iisque adjungenda mens divina moderans cuncta* » (*de Max.*, p. 467). « C'était ce qui avait forcé M. Cordemoi à abandonner Descartes, en embrassant la doctrine des atomes de Démocrite, pour trouver une véritable unité, » dit Leibnitz (*Opp* , II, P. I, p. 53), qui remplace les *atomes de matière* par les *atomes de substance*, comme Bruno avait remplacé les *atomi molis* par les *atomi naturæ*. Bruno et Leibnitz comparent la monade au point métaphysique ou mathématique, l'atome au point physique.

terme de monade est préférable, parce qu'il rappelle le principe suprême et permanent de l'univers, la monade des monades.

La monade, foyer de l'activité, principe de la force, source de l'énergie, centre de la vie, essence de l'être, la monade est susceptible d'une foule de degrés et parcourt une longue échelle de perfections. Sans avoir ni étendue, ni figure, ni mouvement, elle est la base de tout ce qui a mouvement, figure et étendue. Elle se multiplie, elle se communique, elle s'associe diversement, selon les diverses sphères de l'existence, semblable au point qui donne naissance à la ligne, à la surface, au corps; plus semblable encore à l'unité qui engendre toutes les grandeurs numériques, et se retrouve dans chaque quantité un certain nombre de fois.[1] Tout être est une monade, a une ou plusieurs monades; tout être est monade à une puissance quelconque. Toute semence renferme un petit monde, et l'univers se cache dans chaque objet.[2] Quoique la monade des monades soit le fondement de toutes les monades,[3] il

[1] La monade, comme l'Un, est la mesure de tout, *mensura*, *mens*. Voy. *Procem. CLX Thes. adv. huj. temp. mathem.*, membr. I. Voici le tableau *numérique* du monde, suivant Bruno et les pythagoriciens : La monade est le fondement ou l'unité, qui est tout. La dyade est le principe de l'opposition et de la pluralité. La triade ramène l'opposition à l'harmonie totale. La tétrade est le symbole de la perfection extérieure, $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. La pentade figure les sens extérieurs. L'hexade, 2×3, représente les deux facteurs de la génération. L'heptade, qui n'engendre rien, exprime le repos et la solitude. L'octade est l'image de la justice et de la félicité. L'ennéade a la même destination. La décade comprend et résume tous les nombres simples : $1 + 9 = 10$; $8 + 2 = 10$; $6 + 4 = 10$; $5 + 5 = 10$. La différence entre la monade numérique et la monade réelle est celle-ci : *monas rationaliter in numeris, essentialiter in omnibus*.

[2] P. 582, sq.

[3] « *Unum idemque virtuale principium, una simplexque radix,* » p. 568.

y a hiérarchie entre les monades, comme entre les nombres. Il existe plus d'un intermédiaire entre le minéral et l'homme, entre l'homme et Dieu. Telle monade ne fait qu'être, telle autre vit, telle autre sent, telle autre encore imagine et raisonne, telle autre enfin comprend et voit toutes choses directement.[1] Non-seulement les êtres investis d'un certain degré d'intelligence et reflétant tous à leur façon le monde entier, non-seulement les individus, mais les espèces forment des monades; du moins semble-t-il qu'à chaque espèce correspond un élément absolument simple, un *Minimum*.[2] Nulle espèce de monades ne saurait être corruptible; cependant, les monades des ordres inférieurs, dont l'agrégation constitue les corps, sont accidentelles et passagères auprès des monades des ordres supérieurs. Celles-ci, douées à la fois d'âme, de conscience et de pensée, ont une identité complète, une véritable immortalité. Chez les individus qui possèdent plusieurs monades, c'est la monade supérieure qui gouverne ou doit gouverner les autres; c'est elle qui se construit, en quelque sorte, le corps qu'elle habite. Du reste, malgré ces différences, toutes les monades se tiennent et forment une chaîne continue, dont la monade suprême est le premier et le dernier anneau. Toutes jaillissent continuellement de celle-ci, comme du foyer vital,[3] étincelles divines, célestes semences qui dorment ici, qui végètent là, et

[1] « *Intelligit et mentatur,* » p. 402, sq.
[2] *De Min.*, p. 75.
[3] « *Scintillæ a natura nobis insitæ tenuior illa vis,* » p. 716. — « *Nascuntur,* dit Leibnitz, *per continuas divinitatis fulgurationes* » (t. II, P. I, p. 26; t. V, p. 45.

qui arrivent ailleurs aux plus belles manifestations. Il n'est point d'endroit qui n'en contienne, puisque l'âme du monde, la puissanee créatrice est présente partout.[1] L'univers entier n'est que force, vie et action.[2]

Nonobstant la simplicité et l'immutabilité des monades, les existences peuvent se transformer continuellement. Les compositions, les modifications auxquelles la monade sert de fondement ou de centre, sont susceptibles de se changer les unes dans les autres. Tout étant enveloppé dans une métamorphose universelle, l'eau peut devenir terre, la terre feu, le feu air, l'air eau, et ainsi de suite.

Aussi la loi du développement de l'être peut-elle s'énoncer par deux formules, deux expressions de la même pensée : La substance demeure constamment la même; ou bien, Le dehors de la substance varie continuellement. La substance, toujours identique à elle-même, se transforme et circule, pour ainsi dire, dans une infinité d'êtres individuels. En se mouvant avec une vélocité sans pareille, l'univers garde le repos le plus absolu : il ne se meut ainsi que parce qu'il garde un tel repos. Une révolution, une rotation perpétuelle, un cercle qui ne cesse de tourner, la roue toujours mobile de la Fortune, voilà l'image du monde.[3] Transmu-

[1] « *Dæmon magnus, amor, anima mundi.* » — « *Cujus vita vivimus, in cujus Esse sumus* » (*de Min.*, II, c. 8).

[2] « Mentem altam agnosco moderantem cuncta paternam. »
(*De Max.*, p. 467.)

[3] Aristote aussi considère l'univers comme animé d'un mouvement circulaire, comme une sphère immense (*Phys.*, VI, 10; VIII, 8, 9); mais il diffère de Bruno en ce qu'il divise le monde en deux parties, dont l'une forme la circonférence ou le ciel, et l'autre le centre ou la terre.

tation, transmigration, transsubstantiation, telle est la carrière de la nature. Dans la sphère de la connaissance, l'intelligence ne cesse de s'élever de la multitude et de la composition à l'unité et à la fixité, puis de descendre de la simplicité à la multiciplité.[1] Dans la sphère de la réalité extérieure, la matière parcourt une série de phases analogues, de telle sorte que la corruption et la mort ne sont que génération et renaissance. La semence végétale devient successivement herbe, épi, pain, chyle, sang, semence animale, embryon, homme, cadavre, terre, et de nouveau végétation.[2] Dans la sphère des destinées sociales enfin, même spectacle, même loi : tel monarque descend d'esclaves, tel esclave est issu d'une tige royale.[3]

Trois conséquences fondamentales semblent découler de cette loi universelle. La première, c'est que tout, dans le monde réel et phénoménal, porte le caractère de l'individuation et de la distinction. La seconde, c'est que tous les contraires, tous les extrêmes coïncident toujours au sein d'un principe supérieur ou suprême. La troisième, c'est que tout observe un ordre excellent et concourt à produire un monde parfait, le meilleur des mondes possibles.

La distinction, l'individuation, est chose si générale, si absolue, qu'il semble impossible de rencontrer

[1] « *Circolo di ascenso e descenso,* » II, 308. « *Scala per laquale la natura discende a la produzion de le cose, et l'intelletto ascende a la cognizion,* etc. » I, 285, 7. « ***Progresso, regresso,*** » II, 310. « ***Migrat et remigrat.*** »

[2] C'est ce que Montaigne appelle « une continuelle bransloire » (***Essays,*** l. III, c. 2), et ce que Shakespeare décrit avec nne poétique énergie dans ***Hamlet***, IV, 3 ; V, 1.

[3] « *Temporum injuria,* » p. 9.

deux objets entièrement semblables, deux êtres qui ne diffèrent point par certains caractères. La nature reste identique à elle-même dans toutes ses productions, *natura eadem in naturalibus*, mais les choses naturelles se distinguent et s'individualisent indéfiniment. Le monde ne contient pas plus d'êtres parfaitement similaires, que le langage ne possède de synonymes.[1]

Toutefois, bien que tous les objets réels diffèrent entre eux, il n'en est aucun qui ne s'accorde, sous plusieurs rapports, avec tous ceux dont il diffère. Puisque toutes choses suivent un mouvement circulaire, les oppositions sont toujours forcées de revenir à leur primitive unité. L'extrême petitesse doit se changer immédiatement en extrême grandeur, l'extrême faiblesse en force extrême. L'unité, en même temps qu'elle est une, est le contraire d'elle-même. Le tout constitue l'unité, en même temps qu'il en est l'opposé. Chaque contraste forme un ensemble, comme aussi il n'en forme pas. Il en forme un, parce que les deux termes réunis composent l'essence commune à l'un et à l'autre; il n'en forme pas, parce que l'un des termes exclut l'autre ou s'en sépare. L'angle le plus aigu et l'angle le plus obtus équivalent ensemble à deux angles droits. Il n'y a plus de différence perceptible entre la ligne la plus courbe et la ligne la plus droite. Le mouvement le plus rapide se confond avec le repos parfait. Dans la lumière pure et simple, celle qui éclaire le monde intelligible, nulle

[1] *De Min.*, l. II, c. 5. *Opp. lat.*, p. 589. Leibnitz appelait cette loi d'individuation le principe des indiscernables. Voy. MÉRIAN, *Mém. de l'Académ. de Berlin*, t. X.

opposition, nulle antithèse. Dans le monde sensible, monde d'ombres et de simulacres, les contradictions abondent, mais elles ne sont qu'apparentes pour qui sait les considérer du haut des idées. Le bien et le mal, le beau et le laid, l'utile et le nuisible, le parfait et l'imparfait, que sont-ils, en effet, sinon une seule notion? L'imparfait, le nuisible, le laid, le mal ne sauraient reposer sur des conceptions propres et spéciales. Ce qu'ils ont de particulier, c'est l'ombre de la réalité, c'est le non-être dans l'être, c'est la limite et la privation, c'est le défaut, *defectus in effectu*. Tous les objets de l'univers se touchent de si près, ce qui est en bas tient si étroitement, par des intermédiaires si nombreux, à ce qui est en haut, ce qui est au milieu se lie si intimement à ce qui est à la base et au sommet; la circonférence et le centre, le *Maximum* et le *Minimum* ont une relation si proche, si constante, que l'un ne peut ne pas se changer continuellement dans l'autre, que le simple doit se compliquer nécessairement, le composé se simplifier, le dense se raréfier, le fin s'épaissir, le lumineux s'obscurcir, et l'obscur se transformer par degrés en lumière. Ainsi, les éléments de la nature et ceux de la pensée se convertissent et s'accordent merveilleusement, et forment une harmonie aussi magique que celle qui s'épanche de la lyre d'Apollon.[1]

Ce n'est pas le hasard qui préside à la variation et à la conversion des choses. Puisque toutes tendent évidemment à une fin déterminée, et suivent une marche manifestement nécessaire, toutes obéissent à une législation

[1] P. 302, sqq., 724, sqq. *De Min.*, I, c. 4.

invariable.[1] Œuvres multiformes, elles réalisent une pensée uniforme; condamnées à un mouvement sans fin, elles exécutent un ordre immuable. C'est là une constitution fatale, mais tellement parfaite qu'elle est indubitablement l'ouvrage d'une intelligence accomplie[2] et d'un amour sans bornes. L'amour et l'intelligence paraissent tout diriger, tout animer. Un observateur « sans mélancolie, sans misanthropie, » doit avouer qu'il ne saurait concevoir un monde meilleur.[3] Toutes choses ne sont pas achevées, si l'on veut, mais le tout l'est certainement.[4] Si tout n'est pas parfaitement exécuté, il n'est du moins rien qui n'ait été exécuté ou qui ne s'exécute.[5] Il y a des maux, sans doute, il y a du mal; mais ce qui passe ici pour funeste, est ailleurs considéré comme avantageux. L'infinie diversité des choses fait paraître déplaisant ou déplorable tel objet, tel fait qui, par rapport à l'ensemble, n'est nullement déplacé.[6] Toutes les voix, extrêmes ou moyennes, sont rassemblées par le musicien de l'univers, pour former un concert sublime![7] L'être dés êtres, souverainement bon,

[1] P. 49-51.

[2] *Lex, intellectio, intellectus*, p. 501.

[3] « *Concentus, ratio et ordo sphærarum, — unus super omnia princeps — æterna intelligentia*, etc., » p. 595, sq.

[4] « *Quæ omnia ita sunt constituta, ut melius non ullo pacto constitui possint et ordinari...—juxta quem sensum dictum est a Mose, omnia esse valde bona, haud quidem si ad singulorum votum et appetitum spectemus, quandoquidem singula in præsenti specie et numero desiderant perpetuari, sed si ad ipsius universi ordinem spectemus*, » p. 476. Cf. p. 529, 532. Comp. aussi PLATON, *Tim.*; PLOTIN, *Enn.*, I, VIII, c. 5; III, II, c. 18. M. V. COUSIN, *Fragm. de philos. cartés.*, p. 35.

[5] « *Infectum,* » p. 53.

[6] *De Max.*, I, c. 1. « *Ad universum respicienti.* »

[7] « *Ad unam optimam symphoniam.* »

sage et puissant,[1] n'a pu, ne peut, ne pourra produire qu'un monde excellent. Infini en perfection, comme en durée et en espace, il a dû créer un ouvrage infiniment parfait. L'unité de l'univers est une preuve de cette perfection suprême.[2]

Ainsi, la véritable loi de la nature, c'est le mouvement qui a l'âme du monde pour origine et pour soutien. La légèreté et la pesanteur sont des effets, et non la cause du mouvement. L'unique cause du mouvement, c'est l'âme du monde, c'est cette force indéfinissable qui travaille et agite la matière.

Cette force, enfin, est la condition des conditions dans lesquelles la nature se développe, du temps et de l'espace. Le temps, ce quelque chose qui enveloppe et domine tous les objets,[3] fleuve qui coule toujours, action qui dure toujours, n'est autre chose que la succession ininterrompue des actes de l'âme universelle, un des attributs ou une des opérations de la divinité.[4] L'espace qui embrasse toute grandeur, toute existence physique, qui n'est ni substance ni accident, qui est supérieur aux objets réels, quoique ces objets n'en soient pas composés, peut se concevoir, comme le temps, divisible en trois dimensions; mais en réalité il forme une quantité continue, et tellement nécessaire aux corps, qu'ils ne peuvent être conçus séparés de

[1] « *L'ottimo efficiente.* »

[2] On ne saurait nier que ces idées ne contiennent le germe de l'optimisme de Leibnitz, de Pope et de Kant, d'un optimisme que l'auteur de *Candide* lui-même professe, puisqu'il ne cesse d'admirer l'ordre étonnant et les desseins profonds qui éclatent dans l'univers. Voy. Voltaire, *Phil. de Newton*, passim.

[3] « *Tum circa rem, tum in re ipsa,* » p. 674.

[4] *De Min.*, l. I, c. 3, 6. *De Max.*, p. 494, 546.

lui.[1] L'espace, c'est l'extension même de l'âme universelle, c'est son épanouissement en longueur, largeur et profondeur, c'est l'existence simultanée de ses productions et de ses manifestations. De même que le temps, considéré comme durée éternelle, n'est qu'un présent continu, toujours le même en lui-même, quoique toujours changeant et mouvant, de même l'espace n'est qu'un point partout indivisible, et déployé en tous sens et de tous côtés. Ce point indivisible et étendu, ce présent continu et mouvant, c'est la force même dont le centre est partout, dont la circonférence n'est nulle part; c'est la toute-présence de l'Etre suprême.[2]

La nature, l'univers, forme donc une immense monarchie, un Etat incommensurable, qui n'a qu'un seul maître, qui a un gouvernement unique et une commune destinée, et dont le maître est aussi l'âme.[3]

1 *De Max.*, p. 179.

2 « Juppiter est quodcunque vides, quocunque moveris. »
Ce vers de Lucain est plusieurs fois cité par Bruno.

3 « *Mundorum respublica,* etc. » Voy. P. II, p. 205. « La république de l'univers, dont Dieu est le monarque. » LEIBNITZ, *Opp.* T. II, P. I, p. 47.

III

La présence universelle de la divinité explique l'harmonie du monde. La participation, plus ou moins ample, des êtres aux bienfaits de cette divinité, à sa vie et à sa lumière, explique les différences qu'on remarque entre les règnes de la création.

On peut en effet distinguer plusieurs ordres de choses. Au bas de l'échelle, on rencontre le minéral, la pierre; à un rang supérieur, la plante, le végétal; plus haut encore, l'animal, la brute. Puis vient l'homme, le roi de ce globe. Au-dessus de l'espèce humaine, il existe nécessairement des êtres intermédiaires entre elle et la divinité, des anges, des démons, des dieux.[1]

Participant de la vie universelle à un degré quelconque, le minéral doit avoir une certaine mesure de sensibilité. Cette mesure doit être, cependant, beaucoup plus faible que celle qui est échue au végétal; car elle se déclare par des développements qui supposent bien moins d'intelligence et d'art.

Le végétal a des propriétés curieuses, telles que la croissance, la digestion, la reproduction, la disposition d'attirer et de repousser.[2]

L'animal n'a pas seulement des inclinations et des aversions, ou de la sensibilité : il a de la mémoire, de l'imagination et une sorte de jugement. Il n'est pas une machine ou un automate, car il manifeste plus

[1] Voy. Creuzer-Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, T. I, p. 448, sq.
[2] P. 643.



que de l'instinct. L'instinct, d'ailleurs, n'est-ce pas une intelligence confuse et voilée? On admire justement l'industrie et la prévoyance de la fourmi et de l'abeille; on admire même la taupe; on n'admire pas assez la manière dont les brutes conçoivent, se souviennent et comparent. La raison, sans doute, n'est pas développée dans les êtres organisés, nommés brutes, comme elle l'est chez les êtres organisés, appelés hommes; elle n'est pas perfectible et progressive comme la raison humaine : mais elle est certainement une ébauche du principe qui constitue celle-ci, et elle n'en diffère qu'en degré. De plus, il n'y a que trop d'analogies entre les mœurs des hommes et celles des animaux. Pourquoi l'âme de l'animal ne serait-elle pas incorruptible? Pourquoi la mort de la brute ne serait-elle pas aussi une simple transformation?

L'homme, comparé aux autres êtres naturels, a un insigne avantage : c'est qu'il est une image du monde, un abrégé de la création, comme la création est une image de Dieu. De même que Dieu est la fin de toutes choses, l'homme est la fin de la plupart des choses;[1] privilége qu'il doit à son organisation admirable. Son insatiable désir de connaître, son infatigable tendance à la perfection, son constant besoin du mouvement,[2] voilà l'origine de sa grandeur. Les moyens de satisfaire ces nobles instincts ne lui ont pas été refusés. Il a conscience de son être et de toutes les situations où il peut se trouver, il se perçoit perce-

[1] P. 526-29. II, p. 352. — P. 660 : « *Finis plurimorum.* »

[2] « *Non quiescere proprium hominis,* » p. 761. C'est que Bruno était napolitain.

vant et concevant, il s'observe raisonnant, il se contemple pendant qu'il contemple l'univers.[1] Son *moi* est un miroir, un livre, non moins digne d'être étudié que le monde extérieur.[2] Son âme est capable de se recueillir, de se replier sur elle-même, et de s'unir, au fond de cette retraite mentale,[3] à l'Etre des êtres. Sa volonté, qui assiste son intelligence dans l'œuvre de la science, l'aide dans la vie pratique à conquérir ce qui est bien et durable, à s'approcher de la divinité qui est partout où il y a de l'être et de l'amour.

L'âme est l'élément principal de l'homme; c'est autour d'elle que tourne le corps, comme elle-même tourne autour de Dieu. L'âme n'est pas un résultat de l'harmonieuse organisation du corps, c'est elle qui est cause de cette harmonie.[4] L'âme est un rayon de l'esprit divin, descendu au milieu d'un assemblage d'atômes matériels. L'âme se distingue nettement du corps en ce qu'elle demeure identique à elle-même, tandis que les parties constituantes du corps ne cessent de changer, de disparaître, de se remplacer et, pour ainsi dire, de s'écouler.[5] Dans l'âge mûr, l'homme n'a plus le sang, la chair, les os qu'il avait dans sa jeunesse; adolescent, il n'a plus les membres ni les traits de son enfance. Par son âme, au contraire, il est encore le même dans sa vieillesse qu'il a

[1] « *Persentit se sentire, imaginari se percipit, animadvertit se argumentari, intelligentiam suam intuetur,* » p. 565, sq.

[2] « L'aultre monde, qui est l'homme, » dit aussi RABELAIS, *Gargant.* VIII.

[3] P. 579, sqq. « *Contractiones,* » terme qui exprime les états mystiques et magnétiques, l'extase, aussi bien que cette « *retraite du cerveau* » vantée par Bonnet, et ce « *Calvaire de l'esprit absolu* » dont l'école de Hegel a tant abusé.

[4] II, p. 112.

[5] « *Effluxus et influxus a nostro corpore et in nostrum corpus est continuus* » (*de Min.*, p. 13).

été pendant ses premières années. Par son âme, dont la constitution n'est ni mixte, ni décomposable, il reste toujours la même personne; par son âme, essence simple, il demeure ce qu'il est, une personne et non une chose.[1]

La vie de l'âme est donc la véritable vie de l'homme, *vita in nobis*.[2] L'instrument choisi de cette vie, c'est la pensée, force naturelle et propre à l'homme, *naturalis virtus*.[3] C'est la pensée qui achève d'élever l'homme au-dessus des autres êtres animés.

Notre destination est clairement écrite dans ces différentes qualités. Elle consiste à nous diriger sans lassitude, avec joie, vers ce qui est en haut. Plus nous nous attachons à l'être véritable, à ce qui est pur, simple, universel et éternel, plus notre nature devient héroïque et divine, plus notre existence devient heureuse et riche. Nous avons la faculté de distinguer le bien et le mal, ce qui dure et ce qui passe, l'être et le néant. Nous avons la puissance d'aimer l'un et de fuir l'autre, la puissance de vouloir.[4] Nous avons le pouvoir de préférer l'un à l'autre, nous sommes capables d'être libres et maîtres de nous-mêmes. Exercer et épurer notre volonté, notre liberté, c'est développer notre nature et accomplir notre destinée. Le plus haut degré d'indépendance se confond, en effet, avec la forme la plus pure de notre nature et avec l'arrêt suprême de notre destinée. Se soumettre volontairement

[1] *De Min.*, l. I, p. 11, 13. « *Quare solum per individuam animæ substantiam sumus id quod sumus.* »
[2] P. 564.
[3] « ...*Quæ matris naturæ vestigia facile consequitur,* » p. 532.
[4] II, 333.

à la loi nécessaire que l'âme promulgue et que l'univers confirme, tel est le vœu du sage.

Nos actes, nos devoirs sont variés et nombreux. Mais, quelle qu'en soit l'occasion, ils doivent tous avoir un caractère moral. En quoi consiste ce caractère, si ce n'est dans la part que la pensée et la volonté prennent à l'action? L'action doit procéder d'une conception ferme autant que généreuse, et annoncer un dessein aussi grand que solide. Tout ce que nous voulons ou faisons doit être raisonnable, c'est-à-dire digne de la raison divine et conforme à ses intentions. Les intentions de l'être qui crée et qui connaît tout, se résument et se révèlent dans la perfection de l'univers et dans le progrès de chaque être. Nos actions doivent donc toujours tendre au même but : perfectionner le tout, avancer le bien dans l'humanité et dans le monde.

Le dévouement avec lequel nous nous efforçons d'atteindre ce but, s'appelle la vertu. La vertu prend différents noms, suivant les circonstances et les objets où elle s'exerce. Elle est tantôt active, tantôt contemplative, le plus souvent mêlée de pratique et de spéculation. Elle peut se nommer justice, prudence, valeur, tempérance;[1] foi, espérance, charité;[2] patience et piété.[3] Sous ces différentes formes elle est toujours raisonnable, c'est-à-dire également éloignée de l'excès et du manque. La justice n'est ni rigidité, ni iniquité; la prudence n'est ni astuce, ni étourderie; la valeur

[1] Vertus cardinales des anciens.
[2] Vertus théologales du christianisme.
[3] Accord des vertus stoïques qui peuvent se résumer dans la patience, avec les vertus évangéliques qui découlent de la piété.

n'est ni fureur, ni imbécilité; la tempérance n'est ni privation du nécessaire, ni déréglement; la foi n'est ni crédulité, ni infidélité; l'espérance n'est ni présomption, ni désespoir; la charité n'est ni amour désordonné, ni haine; la patience n'est ni insensibilité, ni inquiétude; la piété n'est ni idolâtrie, ni athéisme.[1] La vertu consiste à marcher sûrement entre les extrêmes, parce que la vertu consiste à aimer l'être réel et nécessaire, à éviter tout ce qui est sans durée.

La vertu, d'ailleurs, qui subsiste et qui seule survit à toutes choses,[2] est appelée à régner dans toutes les sphères, dans les relations publiques aussi bien que dans les rapports privés. L'homme n'est pas seulement individu et membre de famille, c'est un animal religieux et politique, il fait et suit des lois civiles et ecclésiastiques, il applique l'idée de justice dans toutes les directions de son activité. Toutes les règles qu'il établit, doivent porter le cachet de l'intelligence et de la sagesse, lesquelles sont les deux attributs de la justice.[3] Toutes doivent avoir en vue l'utilité générale et même universelle, le progrès sérieux ou le solide bonheur des hommes.

Il est impossible que la destinée humaine soit bornée

[1] P. 645. Bruno est un adversaire du casuisme, doctrine qui, à son sens, dégrade l'homme et la morale.

[2] II, p. 181.

[3] Dans la constitution de l'univers même, Bruno aperçoit des traces de justice, de jugement et de loi. La loi a sa base dans l'intelligence divine, et forme l'origine primitive de toutes choses. Le jugement a son siége dans la raison de l'âme universelle, qui ne peut approuver que ce qui est conforme à la loi divine. La justice, enfin, se manifeste par le consentement de tous les gens de bien, par leur constante adhésion à la loi universelle de la raison. — « Une loi parfaite a la sagesse pour mère et l'esprit pour père. » II, p. 146, 162-65, 188.

au petit nombre d'années qui compose la vie présente. Comme notre naissance n'est qu'une expansion du centre vital, comme notre vie n'est que le rayonnement de la sphère de notre être, notre mort est, non pas la destruction de notre existence, mais son retour vers le centre, une mystérieuse concentration.[1] Mourir, c'est changer d'enveloppe et de vêtement, c'est passer d'un corps dans un autre, d'une forme à une autre, ce n'est pas cesser d'exister, ce n'est pas perdre l'être. Si l'âme était naturellement exposée à un tel péril, elle éprouverait déjà dans l'existence actuelle le sort de la matière. Mais sa manière d'être est l'opposé de celle du corps; inaltérable, immatérielle, l'âme est nécessairement immortelle.[2] Que deviendra-t-elle, en quittant la demeure qu'elle habite et anime maintenant? Ira-t-elle former et vivifier d'autres corps?[3] Voyagera-t-elle de planètes en planètes, à travers l'immensité de l'univers? Se replongera-t-elle dans cet océan de lumière et de perfection, qui constitue l'intelligence divine et qui est sa vraie patrie?[4] Quoi qu'il en soit, l'âme conçoit et veut l'infini, elle cherche partout les moyens de s'y identifier; elle est donc faite pour vivre toujours, aussi bien que le soleil est fait pour éclairer notre monde sans interruption.[5] L'âme est infinie comme l'être dont elle émane et participe, et qu'elle est appelée à toujours mieux connaître, à toujours adorer davantage.

[1] *De Min.*, p. 13. « *Nativitas — expansio centri, vita consistentia sphæræ, mors contractio in centrum.* »
[2] I, p. 243.
[3] I, p. 167, 191, sqq., 243. II, 111.
[4] « *Il natio soggiorno.* » II, 335, 337.
[5] P. 158.

Nulle part l'esprit humain ne rencontre une image plus complète de l'infini que dans ces myriades d'astres, qui, semées aux parvis du temple invisible, semblent contempler et célébrer la gloire de leur auteur, et, comme autant d'ambassadeurs et de courriers, annoncer et représenter, aux yeux de la création, la majesté et la puissance éternellement créatrice de leur maître. Les cieux sont le vivant miroir de l'être infini; l'ordre et le mouvement des corps célestes sont les types de l'activité et de l'immutabilité.[1] Ces animaux immenses, principaux membres de l'univers, sont si vastes et attestent avec tant d'éclat la puissance divine, qu'on a pu les considérer eux-mêmes comme des dieux d'un ordre inférieur, et qu'on aurait tort de s'étonner si certains peuples les ont adorés ou pris pour symboles de leur culte.[2]

Toutefois, qu'est-ce que le ciel, sinon un océan d'éther, liquide et transparent, embrassant tout ce qui est répandu à travers toute l'immensité des espaces? En quoi consistent les étoiles, sinon dans des corps semblables, les uns à notre terre, les autres au soleil, composés des mêmes éléments que nous connaissons, et par conséquent sujets à génération et à corruption, ou plutôt à une continuelle transformation? On ne saurait admettre, en effet, que le feu et la chaleur céleste diffèrent en nature, ni même en genre, du feu et de la chaleur terrestre. Entre l'océan

[1] « Jura poli, rerumque fidem legesque deorum. »

[2] I, p. 130, 177, 186, 234. II, p. 310, 11. *Opp. lat.*, p. 14, 15, 586, sqq. : « *Præcipua mundi membra.* »

sidéral et les corps célestes il ne doit pas exister non plus de différence essentielle. L'éther est probablement la matière coulante et aériforme des éléments réunis, tandis que les étoiles représentent cette même matière solidifiée, ou formée en corps, en objets compactes. Mais parmi les étoiles mêmes, il faut distinguer celles où prédominent la lumière et la chaleur, d'avec celles où l'eau et la terre l'emportent, et à leur suite le froid. Les premières sont par elles-mêmes lumineuses et brillantes; les secondes sont opaques et obscures. Aussi les poètes donnent-ils aux unes des noms masculins; aux autres, des noms féminins. Aussi un astre mâle, un soleil, est-il toujours entouré de plusieurs étoiles femelles, de plusieurs planètes, qu'il protége et féconde.

On appelle les soleils les plus voisins de la terre, des étoiles fixes de première grandeur. Cependant, si l'on observait assidument quelques-unes des étoiles plus petites et non scintillantes, qui passent pour des étoiles fixes, on découvrirait parmi elles plus d'une planète qui tour à tour paraît et disparaît. Au reste, ces étoiles flamboyantes ne sont pas des flammes, ou même de purs reflets; ce sont des soleils immenses, qui versent la lumière et la chaleur sur des planètes innombrables, errantes autour d'eux et beaucoup plus considérables que notre humble globe. Combien l'océan stellaire doit être vaste, puisque tous ces soleils et toutes ces terres s'y meuvent librement en tous sens !

Moïse a sagement distingué entre la lumière, le feu et le soleil. La lumière, par laquelle Dieu commença la création du monde, est l'élément primitif, le plus pur et le plus inaltérable des éléments; mais si elle était réduite

à elle-même, elle resterait invisible et inefficace. Le feu n'est autre chose que la lumière unie à un élément liquide, à un élément capable de donner un corps à la lumière, et de la rendre propre à briller et à brûler. Les soleils, enfin, sont des masses compactes de ce feu liquide et céleste. Le soleil n'est donc pas composé d'éléments tout à fait identiques et simples. D'où il vient que nous voyons le milieu du disque solaire quelque peu obscur, le bord, au contraire, de plus en plus lumineux. Le soleil étincelle, comme toutes les étoiles qui ont une lumière propre. Il tourne sur lui-même, autour de son axe; ce qui fait que sa circonférence nous semble tantôt plus large, tantôt plus étroite. Il est vraisemblable qu'il se partage, ainsi que notre globe, en continent et en mer; il est douteux, néanmoins, que les habitants de la terre fussent capables d'y séjourner, de même que les habitants du soleil ne changeraient pas sans danger leur demeure contre la nôtre. Ce qu'il convient d'admettre, c'est que nulle région de l'univers n'est sans vie, sans âme, c'est que nulle n'est déserte. Il serait insensé de croire qu'il n'y a d'autres planètes que celles que nous voyons, ni d'autres créatures que nous, ni d'autres facultés et d'autres organes que ceux qui nous sont connus.

Le soleil, qui, de nom et de fait, est le centre de notre système planétaire,[1] nous donne non-seulement la

[1] Bruno a relevé, avant Kepler, la contradiction où Copernic était tombé. Lorsque Copernic calcule, il ne place aucun corps au centre du monde; quand il spécule, il y met le soleil. « Il faut convenir, dit Bailly, que la manière dont Brunus saisit l'idée de la pluralité des mondes annonçait des talents... Ses idées ont de la grandeur, ce sont celles de la physique moderne » (*Hist. de l'astron. mod.*, t. II, p. 31, sq.).

lumière, mais les couleurs. Les couleurs diffèrent de la lumière en ce qu'elles forment une qualité visible, pour ainsi dire étendue sur une surface, tandis que la lumière, loin de se fixer à un endroit déterminé, se répand à chaque moment de toutes parts. La couleur n'est rien sans la lumière, elle n'est que la lumière affectée d'une certaine façon, ou modifiée suivant les diverses matières auxquelles elle se communique.[1]

Quoique tous les corps célestes semblent devoir être formés des quatre éléments, et avoir chacun un ordre particulier d'habitants, ils se divisent cependant en deux classes distinctes. Les uns, par eux-mêmes lumineux, sont des soleils; les autres sont des terres éclairées par une lumière étrangère, des planètes. Affirmer qu'il n'existe pas plus de planètes que celles qui nous sont jusqu'à présent connues, ce serait soutenir que l'atmosphère ne renferme pas plus d'oiseaux que ceux qui passent devant notre fenêtre.

Quand on dit que les planètes sont opaques et froides, on ne veut pas dire qu'elles n'ont aucune lumière propre, ni aucune chaleur primitive. Dans la création rien n'étant absolu, on ne rencontre nulle part de ténèbres sans lumière, ni de glace sans feu. Ce qu'on prétend, c'est que les ténèbres l'emportent dans les planètes sur la lumière, et le froid sur la chaleur.[2] Par l'effet de cette prépondérance du froid, et par suite de leur rotation permanente, les planètes sont en état de résister à la chaleur plus vive du soleil, et de la modifier diversement, en la proportionnant à leurs besoins respectifs.

[1] « *Lux affecta... In varios colores migrat,* » p. 588.
[2] Notre planète est donc aussi pour Bruno un *soleil encroûté*.

Les planètes se meuvent à leur aise dans l'éther, et tournent à la fois autour de leur axe et autour du soleil dont elles relèvent. Quant au satellite de notre planète, la lune, il est présumable qu'elle est d'une origine plus récente que la terre.

La forme de la terre paraît être sphérique, et cependant n'avoir pas une rotondité parfaite. Dès l'origine, la terre a eu nécessairement, dans son intérieur, des montagnes, des vallées, des mers, des rivages, des cavernes : constitution semblable à celle d'un corps organisé où l'on distingue les os, la chair, les veines et les nerfs.

La figure et la structure du globe terrestre ont dû subir des influences extérieures, en même temps qu'il a dû lui-même se développer d'après un principe propre de vie et de formation. D'où l'on conclut légitimement qu'il ne saurait avoir une construction rigoureusement régulière, géométriquement exacte. Une régularité en quelque sorte abstraite serait contraire à la loi de l'organisation universelle, quoique, d'un autre côté, la sphéricité paraisse être le but auquel la terre aspire. La terre, sans doute, est incapable d'obscurcir le soleil ; mais les éclipses solaires servent à instruire les habitants de la terre. Elles leur apprennent à déterminer les lois du mouvement des planètes, leurs distances, leur grandeur et la durée de leur révolution.

Les météores sont une preuve de la métamorphose de l'eau en feu et du feu en eau. L'eau qui s'élève de la terre, sous forme de vapeur, et se change en foudre, en pluie, en grêle, en neige, s'enflamme ou s'épaissit tour à tour, puis retombe sur le sol, pour remonter ensuite

dans l'air avec le même cortége de phénomènes. Cette marche circulaire, cette transformation mutuelle des éléments est encore attestée par la formation des vents périodiques, par la naissance que les fleuves prennent dans les mers, par leur retour dans ces mêmes bassins, et en général par la succession continuelle de la génération et de la corruption, succession qui est un passage insensible de l'une à l'autre.

Il serait déraisonnable, après les belles démonstrations de Tycho-Brahé,[1] de compter encore les comètes parmi les météores de feu. Ce sont en réalité des corps célestes, dont le mouvement à travers les plaines étoilées prouve que ces plaines ne sont d'aucun côté limitées par une voûte solide. Les comètes sont donc des planètes, mais des planètes qui se distinguent des masses proprement appelées ainsi, en ce qu'elles paraissent rarement, et ne sont visibles pour nous que dans certains moments de leur marche autour du soleil. Que s'il y a des comètes sans queue, il ne faut pas en induire qu'elles diffèrent en nature des planètes qui sont totalement visibles et annoncent une complète régularité. L'apparition de la queue est un pur accident.[2] L'existence des comètes, au surplus, témoigne que les corps célestes ne se composent pas d'une prétendue essence entièrement étrangère aux éléments terrestres, d'une cinquième essence ou quintessence. L'uniformité et l'exactitude de leurs mouvements, l'in-

[1] *De Max.*, l. I, c. 3.

[2] Bruno avait recueilli de nombreuses observations sur la « grande étoile » qui parut subitement en novembre 1572, et disparut entièrement au mois d'avril 1574 ; il avait rapproché les expériences de Vogelius, de Rottmann, d'Olaüs Cimber, de celles de Tycho-Brahé (*de Max.*, l. IV, c. 12 et 13 ; l. VI, c. 19).

variabilité de leur masse et de leur constitution, la pureté de leur éclat argenté, la longue durée de leur apparition, la régularité de leur croissance et de leur décroissance, et quelques autres circonstances nous forcent à considérer les comètes comme de véritables étoiles.

Ainsi, tout ce qu'on appelle improprement le ciel et ce qu'on oppose inexactement à la terre, est soumis à la même loi que la terre. Dans l'univers entier, dont notre globe est une des moindres portions, tout est entraîné dans un mouvement continuel; tout est gyration, rotation, révolution, migration. Tout est sujet à une mutation, à une transformation sans fin, tout, excepté la force qui transforme et meut toutes choses, la force centrale[1] des mondes et des existences, des corps et des âmes, cette force qui donne à la fois la forme et la matière à tout ce qui existe et vit, et que pour ce motif il est juste de nommer l'âme des âmes et l'être des êtres. L'âme des âmes, l'âme de l'univers, voilà l'unité qui dure et persiste, voilà l'identité que tout changement suppose, voilà la simplicité que recèle tout ce qui est composé et mêlé. L'être des êtres, telle est la cause, tel est le principe des lois auxquelles obéissent les choses, telle est la substance immuable, la sève unique de tout ce qui est multiple et inconstant, telle est la raison dernière et la première source de la nature et de la destinée de l'univers. Grâce à cette commune et suprême origine, tous les êtres et physi-

[1] « *Mens quæ universi molem exagitat*, etc., » p. 564. Cf. p. 496, sqq., 526, sqq., 582, sq. Kepler recourut encore à « l'intelligence placée dans les comètes, » pour démontrer la loi des *aires*.

ques et moraux, bien que positivement distincts dans leur individualité, se tiennent et se ressemblent tellement, qu'ils ne paraissent former que des membres de l'être universel. Réduire les êtres en système, c'est donc peindre l'être des êtres, non pas, il est vrai, dans son essence impénétrable, mais dans sa manifestation temporelle et réelle, c'est-à-dire par les côtés par où il est accessible à notre savoir. L'arbre généalogique de la science, l'édifice de la pensée humaine doit en définitive se confondre avec le tableau des êtres, avec l'histoire éternelle de l'être suprême : identité finale, qui témoigne souverainement de l'unité primordiale des effets visibles et de la cause invisible.

CONCLUSION.

Au moment de terminer ces études, il nous reste à rappeler l'attention du lecteur sur plusieurs points essentiels. Dans le désir d'éviter à la fois d'ennuyeuses redites et le reproche d'examiner sans conclure, nous ne mettrons en relief, une dernière fois, qu'un petit nombre d'opinions particulières à Bruno, et nous chercherons à expliquer brièvement pourquoi il ne nous est pas donné de les approuver sans réserve. C'est moins en historien que comme critique qu'il nous faut jeter un coup d'œil sur la carrière que nous venons de parcourir.

Commençons par faire remarquer que Bruno ne s'est pas toujours astreint à pratiquer ce qu'il conseillait. Une fâcheuse discordance éclate entre ses préceptes et ses actes.

Mais hâtons-nous d'ajouter que cette observation est loin de s'appliquer au plus grave événement de sa vie. On se souvient dans quelles circonstances sa mort eut

lieu. C'était au milieu d'une époque de réaction contre Platon et Copernic, alors que Bellarmin suppliait Clément VIII de ne pas souffrir dans l'Eglise l'enseignement de la philosophie platonicienne. « Cette philosophie, disait le savant cardinal, a trop d'analogie avec le christianisme pour qu'il n'y ait pas à craindre de voir certains esprits s'éloigner de notre religion et s'attacher au platonisme. »[1] Les ressemblances que Bellarmin redoutait trop, Bruno aimait à les exalter comme une incontestable preuve de la vérité. Il lui fallait enfin choisir entre l'abandon de doctrines qu'il croyait fermement être l'expression de la nature et de la volonté divine, et les peines portées contre l'hérésie, la magie et l'athéisme. Egalement incapable de convertir ses juges et de déclarer Pythagore et Copernic des docteurs de mensonge et d'erreur, il voulut du moins faire voir que ses maîtres lui avaient appris à quitter la vie sans regret. Il se retraça l'image du Juste de Platon et celle du Sage des stoïciens, il se rappela les exhortations de Juvénal :

Summum crede nefas animam præferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas.

Il eut le courage de traduire en réalité certaines pages de ses propres écrits. Il alla s'asseoir « sur le bûcher

[1] FABRIC., *Bibl. gr.*, éd. Harl. 3, 151. Cf. B. CRISPUS, *de Ethnicis philosophis caute legendis*, Rom. 1594, fol. *passim*.

comme sur un lit de roses, » persuadé qu'il obéissait à Dieu, qu'il rendait hommage à la vertu, qu'il honorait la philosophie.[1] Qu'il se soit trompé, ou qu'il ait eu raison sur le fond des problèmes agités entre lui et l'Inquisition, il n'importe en ce moment : chaque spectateur loyal est du moins forcé de convenir que ce Napolitain, si enchanté des beautés de la terre, des splendeurs du ciel, des charmes de la création et de la vie, avait mis l'honneur à plus haut prix que l'existence, et qu'il expira, comme Marc-Aurèle l'avait recommandé, sans tragédie, ἀτραγῴδως.[2]

Le reproche d'inconséquence doit donc tomber sur le langage et les idées de Bruno, plutôt que sur sa vie et sa mort. En fait de style, cet auteur ne cesse de prescrire la clarté, une allure large et facile, qui, pour mieux répandre la lumière, imite la marche majestueuse d'un fleuve profond et bienfaisant,[3] une manière grande et forte, où la parole serve uniquement à la

[1] « *De prunis ardentibus, velut e roseo strato... Porro tunc est perfectæ philosophiæ praxis, quando quis altitudine speculationis ita a corporeis affectibus semovetur, ut minime sentiat dolorem... Quem alius rei magis commovet aspectus, ille mortis non patitur angustias. Quidam cum maxime ab amore divinæ voluntatis exequendæ traherentur, nullis minis nullaque eos aliunde sollicitante formidine movebantur. Intensumne dixerim virtutis amorem, qui rei temporaneæ nequeat infirmare timorem? Ego eum, qui timet a corporeis, nunquam divinis fuisse conjunctum facile crediderim, vere enim sapiens et virtuosus, cum dolorem non sentiat, est perfecte beatus, si rem rationis oculo velis aspicere,* » p. 579.

[2] *Pugillaria Imperat. M. A. Antonini de Morte*, c. 34, § 51.

[3] « *Perspicuitas et claritas,* » p. 169. Voy. P. II, p. 26. « *Si largo fiume* » est peut-être une réminiscence de Dante, qui décrit la diction de Virgile dans les mêmes termes (*Infern.* I, 68).

pensée, et la pensée à la vérité et à la vertu. Mais lui-même, en écrivant, il préfère trop souvent le bel-esprit à la simplicité et au naturel, il ne se prémunit pas contre la diffusion,[1] il se livre à une chaleur qui dégénère facilement en déclamation, il semble rechercher l'effet oratoire presque autant que le triomphe de l'évidence. Le dédain qu'il prodigue aux rhéteurs et aux sophistes, ne l'empêche pas d'adopter quelques-unes de leurs habitudes. Il en est de même de ses accusations contre les docteurs scolastiques : il signale avec esprit et justesse tout ce que leurs subtilités ont de stérile et de lourd, et il se complaît lui-même dans des raffinements de dialectique et des jeux d'imagination qui mènent à des résultats analogues.

Quant aux idées de Bruno, qui se rapportent tantôt à la science, tantôt aux êtres dont l'univers est composé, elles suggèrent des réflexions du même genre.

Aucun de ses contemporains n'a mieux senti que Bruno la dignité et la beauté de la science; nul n'a peint, avec des couleurs plus énergiques et plus attrayantes, la noble « occupation de cultiver sa raison et de s'avancer en la connaissance de la vérité. »[2] On a vu de quel mépris il accablait les gens qui ne se

[1] Bruno aime mieux devenir obscur par abondance qu'à force de concision (p. 137), et il se prévaut en cela du précepte d'Horace :

Dum brevis esse laboro, obscurus fio.

[2] DESCARTES, *Disc. de la méth.*, part. III.

livrent à l'étude que pour s'enrichir, et qui changent cette « divinité en une mère pleine de sollicitude, qui ne songe qu'à doter ses filles et à *doctorer* ses fils. »[1] Combien de fois il distingue « Messieurs les régents de philosophie, » de ceux qui pensent et cherchent sérieusement, et qui ont su vouer à la sagesse un culte désintéressé ![2] Il fait même profession de se séparer de ces demi-philosophes qui tirent toute leur érudition de leurs livres ou de leur mémoire. Il leur signale, plus souvent que ne l'a fait Montaigne lui-même, l'écueil où l'esprit du XVIe siècle se plaisait à faire naufrage, en s'efforçant « de se remplir beaucoup plus encore que de s'élargir. »[3] Epris lui aussi pour la belle et docte antiquité d'une ardente passion, il croit que la meilleure manière de comprendre et d'imiter les anciens consiste à « les digérer et non à les traduire. »[4] Enfin, Bruno a le mérite d'avoir rappelé le monde savant à l'idée et au goût de l'unité.

Perdue dans le dédale des distinctions et des divisions sans fin, au milieu d'un échafaudage de problèmes sans lien, de solutions sans portée, d'abstractions sans grandeur; subjuguée par le prestige du syllogisme et

[1] « *Pia mater, quæ dotavit filias et doctoravit filium,* » p. 375.
[2] « *Qui solennius philosophantur,* » p. 210.
[3] *Essays*, l. I, c. 24. III, c. 8 et 12.
[4] J. du Bellay, *Déf. et illustr. de la lang. franç.*, l. I. Cf. *Etienne de la Boëtie*, par M. Léon Feugère, p. 83, et l'*Eloge de l'historien de Thou*, par M. Patin (*Mélanges*, p. 240, sqq.).

l'infaillibilité des catégories péripatéticiennes ; agenouillée devant la physique d'Aristote et l'astronomie de Ptolomée, comme devant une révélation surnaturelle, l'Ecole devait écouter avec autant de surprise que d'aversion le novateur qui ne se lassait de lui dire et de lui redire : Qui n'est pas convaincu de l'unité de la science, qui n'est pas pénétré de l'unité de l'univers, qui ne voit pas que cette double unité est celle de l'infini, celle de la pensée et de l'être, quiconque ne croit pas cela ne sait rien, ne sent rien ! Et ce n'est pas à l'étude d'une identité fictive, à la contemplation d'un infini poétique, que Bruno prétend inviter tour à tour ses auditeurs et ses lecteurs. C'est l'infini réel et vivant qu'il leur montre dans la nature et dans l'humanité ; c'est en face du ciel étoilé, c'est en présence des âges écoulés qu'il les convie à se placer. Votre science ne méritera le titre de science qu'en réfléchissant l'univers, qu'en reproduisant le tout dans son ensemble et dans ses divines harmonies. Qu'elle embrasse la totalité des êtres, qu'elle la subordonne à l'idée créatrice, mère des êtres ! Qu'elle rassemble en un système homogène ce qui est et tout ce qui est, la vérité et l'unité ! Qu'elle ne recule devant aucun sacrifice pour satisfaire le besoin de l'infini ! Les esprits capables de cet héroïsme intellectuel, esprits de haute lignée, qui errent sans cesse autour de l'abîme des pensées sans fin, ces esprits-là sont seuls admis au banquet des sages, au foyer de la

famille des philosophes, *tra filosofica famiglia.*[1] Tel est le langage constant de Bruno.

Mais tel n'est pas toujours l'usage qu'il fait des règles par lui-même prescrites à la marche de la science. Après avoir soigneusement distingué, dans l'intérêt même de l'unité qu'il poursuit, les différentes branches du savoir, il ne se fait pas scrupule d'amalgamer la physique et la métaphysique, la logique et la morale. Bien qu'il eût proclamé avec énergie l'évidence, le signe distinctif de la vérité, il la dédaigne quelquefois jusqu'à se précipiter dans les ténèbres du mysticisme, ou du moins, pour mettre de simples probabilités au rang de preuves incontestables. Quoiqu'il considère l'expérience non-seulement comme une source de connaissances, mais comme l'instrument propre à vérifier les doctrines spéculatives, il la méconnaît plus d'une fois, et l'abandonne pour des hypothèses et des chimères. Il recommande la sobriété, une allure calme et sage, la marche suivie par la nature même, *a matre natura instituta et ordinata,*[2] et néanmoins on le voit s'enivrer avec joie de rêves et de fictions, et s'exposer de gaîté de cœur au reproche qu'Aristote avait adressé à Platon : « Vous êtes plutôt poète que penseur ! »[3] Il s'élève courageusement contre la superstition et les

[1] DANTE, *Infer.*, c. IV.
[2] P. 209.
[3] Κενολογεῖν ἐστι καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς » (*Métaphys.* XI, 5).

préjugés, il combat avec une généreuse habileté le despotisme de ce qu'on appelle l'opinion ou l'autorité, le prestige de l'*Ipse dixit;* il fait consister la pierre de touche des systèmes dans la réalité et la vérité pratique; il montre éloquemment[1] que le génie philosophique, uniquement poussé par l'amour du savoir et une invincible antipathie pour l'erreur, s'applique avec spontanéité et indépendance à rechercher la nature même des choses.[2] Bruno fait comprendre que la vérité a d'autres marques que l'ancienneté ou la nouveauté; il enseigne que l'esprit humain est un être successif, appelé à un progrès infini. Et cependant lui aussi il jure sur certaines maximes, consacrées par tel nom antique; il s'appuie sur une érudition immense, sans donner carrière à la critique; il s'attache à plus d'un paradoxe sans valeur; il devient infidèle à ce précepte, à cette résolution salutaire de choisir partout et de rechercher toujours le bon et l'excellent, sans acception de personne. Bruno luimême avait hautement articulé les véritables motifs de la tolérance et de l'impartialité. En présence de la Sorbonne comme devant l'université de Wittemberg, il avait établi philosophiquement la nécessité, la beauté de cette vertu, qui est publique autant que privée. « Nos opinions ne dépendent point de nous, avait-il dit; l'évidence, la force des choses, la raison, la volonté

[1] II, 83.
[2] « *Ut intellectus in investigatione sit liber et non ligatus,* » p. 283.

de Dieu nous les imposent; si nul ne pense ce qu'il veut, ni comme il lui plaît, aucun homme n'a le droit de contraindre un autre homme à penser comme lui; chacun doit supporter avec patience, avec indulgence les croyances d'autrui. La tolérance, foi naturelle gravée dans tous les cœurs bien nés, fruit de la raison cultivée, est une exigence irrésistible de la logique, aussi bien qu'un précepte de morale et de religion. » Voilà les paroles que Bruno fait retentir dans un siècle de fanatisme; nous voudrions pouvoir ajouter que dans ses actions il ne cesse de s'y conformer. Il cède, au contraire, maintes fois aux habitudes et au langage du temps, ainsi qu'à son caractère impétueux, et alors on le voit rivaliser de passion et d'intolérance avec ses adversaires.

Cette contradiction entre ses actes et ses leçons se manifeste aussi dans ses rapports avec l'Eglise et les théologiens en général. En théorie, Bruno sépare nettement le domaine de la philosophie de celui de la théologie, et se propose de ne cultiver que la science, laissant en dehors de ses recherches tout ce qui regarde la religion positive. Dans la pratique, il ne respecte pas toujours cette ligne de démarcation, de même qu'il ne distingue pas toujours l'hypocrisie de la foi sincère. Quoiqu'il manque fréquemment de gravité en traitant les problèmes les plus graves, il se dit lui-même et se croit plus pieux, plus agréable à Dieu, que les ministres de

l'Eglise. Que faut-il penser de cette prétention? Bruno est du moins de bonne foi. Il est comme fasciné par la prodigieuse vision de l'unité de Dieu. Il est frappé, au plus profond de son âme, de l'inconsistance des choses finies, et de la présence éternelle du Tout-Puissant. Bien qu'il ait de Dieu quelques idées inexactes et fausses, il n'en parle jamais qu'avec la plus grande vénération et avec l'enthousiasme le plus vif. Il est tellement convaincu de l'existence de l'être infini, qu'il ne songe jamais à la prouver, et qu'il se transporte de prime-abord au sein de cette haute conviction, comme au sein d'un fait primitif, et d'un principe suprême autant qu'instinctif. Sous le joug de cette croyance, il considère les mondes comme des pensées de la divinité, comme des parties intégrantes de l'intelligence absolue. Entièrement opposé au matérialisme, qui borne la vie de l'esprit au rôle d'un être purement sensitif, Bruno n'hésite pas à prêter une âme aux rochers mêmes. Il envisage les lois de l'univers comme des conceptions qui subsistent dans l'esprit créateur; il regarde les mathématiques comme une science divine, il voit dans la nature physique elle-même le jeu sans fin d'un sublime et invisible artiste. Il faut donc l'avouer, Bruno est rempli du sentiment religieux, de celui qu'inspire un noble spiritualisme. Mais il est d'autant plus déplorable qu'il n'ait pas cherché à reconnaître dans le christianisme ces mêmes attributs, ces mêmes vérités. Il y a

plus : il n'est pas exempt d'ingratitude envers cette religion à laquelle il avait évidemment beaucoup pris et dont il avait reçu davantage encore. Non-seulement il avait subi l'influence de saint Thomas et d'Albert-le-Grand, ainsi que celle des mystiques, leurs contemporains; non-seulement il était disciple de Gerson, de Marsile-Ficin, des Pic de la Mirandole, du cardinal Cusa, tous connus par leur attachement à l'Evangile, mais il avait fait une longue et savante étude des Saintes-Ecritures. Il est visible que son spiritualisme même, à quelques égards, est le fruit de ses recherches bibliques. Sa foi profonde à l'Esprit ne diffère pas de la foi qu'un apôtre définit en ces termes : « Elle est une vive représentation des choses qu'on espère, et une démonstration de celles qu'on ne voit point. »[1] Il est donc regrettable que, platonicien, il n'ait pas su démêler, avec justice et exactitude, dans la doctrine révélée, ce qui est fondamental de ce qui est accessoire; ce qui concerne à jamais l'éternelle nature de Dieu et l'invariable nature de l'homme, de ce qui est éphémère et accidentel.

Toutes ces fautes et tous ces défauts, qu'on doit d'autant moins dissimuler qu'ils se lient à des qualités et à des avantages incontestables, font supposer un point de départ et un point de vue qui ne nous semblent pas irréprochables. Il suffit de consi-

[1] Héb. XI, 1.

dérer attentivement les opinions que Bruno s'était formées sur le monde et sur Dieu, pour découvrir le vice de sa méthode et le faible de son système.

Celle des propriétés de l'univers qui l'occupe le plus souvent, c'est l'infinité. Tandis que plusieurs de ses contemporains méditent particulièrement sur l'infini en durée, sur l'éternité, Bruno s'applique à approfondir l'infini en espace, l'immensité. Cette infinité de l'étendue, il l'envisage spécialement dans ses rapports avec la divinité, avec le principe absolument un et unique de la création tout entière. L'unité des mondes lui paraît avoir, avec l'unité de Dieu, une relation analogue à celle du vaste ensemble des nombres avec l'unité arithmétique, ou bien analogue au rapport des figures et des corps avec le point géométrique. En d'autres termes, Dieu est la puissance qui engendre l'univers, et l'univers est la puissance divine en acte, en plein mouvement; Dieu est l'essence inépuisable des substances grandes et petites, dont la totalité constitue l'univers. Nulle relation n'est donc plus intime, plus suivie que celle de Dieu et du monde; elle est si étroite qu'elle ressemble à une identité. C'est elle qui explique et la permanence et la mobilité des choses. Qui est l'auteur du mouvement, si ce n'est Dieu? qui est la source du repos, si ce n'est Dieu? Partout où l'on aperçoit du repos ou du mouvement, une trace d'ordre et de développement, on doit croire à la présence de Dieu. Cette

présence universelle est le gage de l'immensité de l'univers, comme l'immensité de l'univers nous garantit la toute-présence de Dieu. L'invariabilité des lois de la nature, l'harmonie majestueuse qui règne dans toutes les régions du monde, l'unité grandiose de cet incroyable assemblage de forces et de formes, l'indissolubilité du nœud qui enchaîne les éléments et les degrés de la création, l'uniformité des principes qui gouvernent ces diverses tribus d'étoiles, ces familles variées d'animaux et de plantes, la perpétuelle succession et la multiplicité brillante des phénomènes et des existences, l'incessante mutation qui enveloppe tout ce qui peuple le firmament, tout ce qui habite à la surface ou dans les entrailles des globes : voilà quelques signes de l'influence continue et de l'omni-présence de la divinité. Si l'univers était limité, Dieu ne serait plus partout, Dieu cesserait d'être Dieu. Que l'univers soit un attribut de la divinité, ou son ouvrage : dans l'un et l'autre cas, il faut que l'univers soit sans bornes, parce qu'un être infini ne peut avoir des attributs finis, et ne peut produire des œuvres bornées.

Dans cette suite d'inductions, plusieurs points méritent de fixer notre attention. Il n'est pas douteux que Bruno ne soit fondé à demander, qu'étendant logiquement à l'effet les attributs de la cause, on déclare l'univers infini comme l'être qui l'a créé. Mais l'infinité de l'effet sera-t-elle pour cela identique à l'infinité de la cause?

Bruno dit quelque part : « Celui qui compte les étoiles est aussi en état de déterminer le nombre des objets qui composent l'univers. » Ce serait donc réduire et abolir la toute-puissance et l'omni-science de Dieu, que de soutenir qu'il ne peut assigner de limites au monde, ni connaître la quantité des êtres créés. Or, si Dieu a ce pouvoir, son infinité non-seulement ne se confond pas avec l'infinité de l'univers, mais en diffère éminemment. Celle-ci, alors, est à la fois finie et infinie : infinie, à l'égard de la capacité de l'esprit humain; finie, à l'égard de la puissance divine. L'univers nous apparaît infini, d'une part, parce que nous sommes hors d'état d'en deviner les confins, et de l'autre, parce que nous sommes forcés de le considérer comme l'ouvrage de Dieu. Il doit être fini, parce qu'il est nécessairement déterminé par son auteur, comme il est connu et gouverné par lui. Il est infini, en tant qu'effet d'une cause infinie; il est fini, en tant qu'effet distinct de sa cause. Il est infini aussi longtemps que l'être infini veut qu'il le soit; il est fini, puisqu'il dépend de l'être infini, puisque cet être peut vouloir qu'il cesse d'exister, ou du moins qu'il perde sa constitution et son étendue actuelles.

« Il est impossible, dit Bruno, que Dieu cesse de penser et d'agir; or, ses actes et ses pensées, que sont-ils, sinon les mondes, sinon les êtres infiniment variés qui remplissent l'univers? Il y aura donc toujours un univers, comme il y en a eu toujours un. L'univers est

partout, parce qu'il est inconcevable que Dieu soit absent quelque part, et qu'il n'ait pas agi de tout temps. » Il est vrai que la raison ne peut imaginer un instant où l'être des êtres cesse d'exister, ni un lieu d'où il soit exclu; mais est-elle forcée de le concevoir toujours et partout agissant? Elle peut très-bien se le figurer environné d'un repos inaltérable, ou laissant son ouvrage rentrer dans le néant. Elle peut concevoir Dieu anéantissant ce qu'il a créé, se retirant en quelque sorte du milieu des mondes, refermant la main qui les soutient, et vivant uniquement en lui-même. Une semblable manière de voir, une supposition de ce genre, ne rabaisse pas la divinité au niveau de l'humanité; elle ne fait que rétablir dans la doctrine de Dieu le fait d'une volonté absolument indépendante. En somme, l'univers est immense, grâce à la toute-présence de Dieu, mais aussi grâce à sa volonté; son infinité dépend donc de cette volonté, elle est donc relative et conditionnelle; elle est donc à la fois illimitée et limitée, elle n'est qu'indéfinie. Quiconque sait faire une différence entre le savoir de l'homme et la puissance de Dieu, ne verra pas ici de contradiction profane.

D'où il résulte que Bruno était autorisé à insister, à l'encontre de son siècle tout entier, sur la nécessité de reculer indéfiniment les bornes de l'univers. Il avait raison de croire à la toute-présence d'un moteur éternel; il avait raison de déclarer que c'est rapetisser et

insulter la divinité, que de borner sa puissance créatrice et son influence universelle. Mais était-il également fondé à affirmer que l'univers ne peut pas ne pas être immense et éternel? Avait-il raison d'affranchir, en quelque sorte, la création de la libre volonté du Créateur, et de la présenter comme forçant le Créateur de lui conserver à jamais son immensité et son éternité? Avait-il raison, enfin, de mettre l'attribut de la toute-présence au-dessus des autres perfections divines, et singulièrement au-dessus de cette indépendance de volonté et de cette suprême liberté qu'il faut nécessairement reconnaître à Dieu, et qu'il faut lui reconnaître dans la mesure de l'infinité, puisqu'il les a accordées à l'homme dans une mesure finie, quoique susceptible d'un accroissement illimité?

Il y a là une erreur, qu'il faut poursuivre jusque dans ses derniers retranchements. Ne disons pas à la légère que Bruno regarde l'univers comme l'attribut fondamental et comme la substance de Dieu. Ce serait une méprise grossière, que redresse chaque page de ses écrits.[1] Bruno considère le monde presque aussi souvent comme l'ouvrage de Dieu que comme un de ses attributs. Mais,

[1] Bruno distingue maintes fois la *substantia rerum atque materia* du *omnium efficiens, director et ordinator* (p. 43, 47, 429, sq., 497, 730). Dans celui même de ses livres qui passe pour la profession la plus nette de son panthéisme, les dialogues de *la Causa*, on rencontre à peu près autant de passages en faveur du théisme qu'en faveur du panthéisme. Par ex., I, p. 260 261, 275.

ébloui par l'éclat et le nombre des traces que l'ouvrier a imprimées à son ouvrage, il lui arrive fréquemment d'y voir une action continue et même l'activité tout entière de Dieu, un drame sans dénouement, plutôt qu'un fait une fois accompli, quoique sans cesse existant, plutôt qu'un acte à la fois historique et volontaire. Non que Bruno ne s'efforce pas de discerner l'agent suprême et le moteur universel, de l'activité universelle et de l'éternel mouvement; mais le besoin de l'unité l'entraîne parfois à absorber, malgré lui, l'activité dans l'agent, et le mouvement dans le moteur.

Si cette dernière opinion était véritable, si l'univers existait en Dieu comme le fétus vit dans la mère, oh! alors l'univers serait nécessairement infini et incommensurable.. Mais si la première solution mérite de prévaloir, si le monde est l'ouvrage de Dieu, un effet à la fois distinct et dépendant de sa cause, et non un élément indispensable de la nature même de Dieu, alors rien ne nous empêche de concevoir que l'univers est infini et fini tout ensemble. A quoi se réduisent, à parler en toute rigueur, ces termes d'infini et de fini, sinon à la notion de l'être nécessaire, sinon à l'idée même de l'être? Posons donc la question de cette manière: Le monde est-il nécessaire pour que l'idée de l'être ait un objet, et ne devienne pas une abstraction ou une chimère? Raisonnablement, personne n'ose dire oui. Mais qui oserait nier que Dieu ne soit toujours et partout

nécessaire? Si Dieu n'était pas, si Dieu n'était plus, il n'y aurait plus d'être, l'impossibilité se trouverait réalisée, le néant existerait. Le monde n'est donc nécessaire sous aucun rapport, tandis que Dieu est nécessaire, quant à l'étendue aussi bien qu'à l'égard de la durée. Nous ne pouvons pas déclarer absurde en elle-même la pensée, que Dieu pourrait vouloir cesser d'agir, et par conséquent que l'univers viendrait à finir. Mais nous devons déclarer dénuée de fondement l'opinion selon laquelle le monde est nécessaire à l'existence de Dieu, selon laquelle Dieu lui-même est un être borné si le monde n'est pas illimité. Non, la nécessité de l'infini divin n'emporte pas celle de l'infinité du monde, parce qu'il n'est pas nécessaire que la cause, tout en passant dans l'effet, y passe tout entière et s'y épuise réellement. Non, il n'y a point de solidarité entre ces deux sortes d'infinis, parce que l'univers est un effet voulu par une intelligence qui, après avoir agi, demeure libre et indépendante.

La toute-présence de l'être nécessaire est la conviction, peut-être la plus solide, de Bruno; et c'est aussi celle de chaque esprit qui pense et de toute âme religieuse. En quel sens, toutefois, peut-on dire que Dieu est présent partout? Voilà ce qu'il importe de définir, et voilà où commence la division. Dieu est à la fois dans le monde et en lui-même; tel est le point d'où Bruno part et que nous n'avons garde de condamner. Comment

Dieu est-il dans le monde? Y est-il présent de la même manière qu'il vit en lui-même? Sur ce second article, Bruno chancelle bien des fois. Tantôt la divinité n'entre dans l'univers que par le moyen des forces qui le soutiennent et des lois qui le dirigent, sous la forme d'un gouvernement sage et paternel, par suite du plan d'après lequel il a été créé et d'après lequel il se développe sans interruption, enfin, en vue des causes ou du but qu'il doit accomplir ou atteindre, pour offrir le spectacle de la perfection réelle ou extérieure. Tantôt la divinité est dans le monde en essence et en substance, en principe, et, pour ainsi dire, en personne. Quelquefois même elle est tellement unie, tellement mêlée et identifiée à l'univers, qu'elle semble, en effet, être partout, excepté en elle-même. De là le rôle démesuré que joue, dans le système de Bruno, cette âme du monde, dont le moindre inconvénient consiste à former une expression équivoque et une comparaison inexacte.

Nous ne méconnaîtrons pas les intentions de ce philosophe. Nous admirons, nous considérons avec étonnement les efforts, en quelque sorte désespérés, qu'il tente pour maintenir tout ensemble les droits de la divinité et ceux de l'univers, les intérêts de la piété et ceux de la science, et pour satisfaire les besoins de l'humanité et ceux de la nature à la fois. C'est là certainement un spectacle curieux, qui révèle une âme sérieuse, et qui doit inspirer,

non de la colère ou de la haine, mais de la compassion et de la sympathie. Mais il n'en est pas moins vrai que l'hypothèse par laquelle Bruno se flatte d'allier les extrémités des choses, l'hypothèse d'une âme universelle, laisse subsister toutes les difficultés de ce formidable problème. En érigeant cette âme en cause universelle, en la chargeant de pénétrer toutes choses de force et de vitalité, d'animer et de spiritualiser les atomes aussi bien que les soleils, Bruno obtient, sans aucun doute, une sorte d'unité. Mais cette unité explique-t-elle suffisamment de quelle manière l'esprit des esprits est présent dans les corps, comment l'être absolument simple se mêle aux choses multiples, divisibles et contingentes, comment enfin la personne excellemment sainte et pure habite un monde mixte et imparfait, et y devient elle-même chose, pour ainsi dire? On se plaît à le répéter, Bruno ne supprime en théorie ni la personnalité de Dieu, ni celle de l'homme. Il proclame dans cent passages la divine providence [1] et la liberté humaine; mais lorsqu'il s'agit d'incorporer ces deux termes essentiels à la solution du problème, Bruno les perd de vue et semble vouloir les oublier. Après avoir admis des substances inférieures et des causes secondes,

[1] Son Dieu est souvent paternel comme celui de Socrate, libre, sage, providentiel comme celui de Platon, *rerum princeps*, et non *rerum natura* (p. 562). « *Deus omnibus providit* » (p. 467). « *Mundum creavit et conservat* » (p. 427). « Le monde a été créé, quoi qu'en disent Démocrite, Empédocle et Epicure, par l'ordre d'une volonté parfaite, *ex præscripto voluntatis* » (p. 323).

après avoir doué la substance primitive et la cause première de tous les attributs d'une personne, et élevé ces mêmes attributs à la puissance de l'infini, Bruno ne craint pas de conclure, non-seulement que Dieu est partout, mais qu'il est tout. L'univers ne saurait avoir deux principes : le principe unique est donc non-seulement lui-même, mais aussi l'univers; il ne porte pas seulement cet univers virtuellement en lui, mais il le remplit, il l'est.

C'est là une contradiction manifeste, une conclusion évidemment précipitée et préconçue, évidemment incomplète : elle prouve trop, elle ne prouve donc rien, comme l'Ecole aurait pu répondre. Le fait de la personnalité a été omis, l'humanité a été moins consultée que la nature extérieure, la raison et l'expérience ont été également négligées ou dédaignées; car la raison exige la personnalité de Dieu, et l'expérience atteste celle de l'homme.

On le voit, Bruno flotte entre le théisme et le panthéisme; et s'il ne tombe pas dans ce dernier abîme, il marche du moins sur la pente qui y mène. Il n'est pas panthéiste à la manière de ceux qu'on désigne communément par ce terme. Quoiqu'il enseigne une substance unique, la substance divine, il enseigne aussi des substances particulières, des forces individuelles, des âmes humaines, et en général des unités indestructibles : il célèbre dans un langage magnifique, non-seulement la

majesté de Dieu, mais la dignité de l'homme. Quoiqu'il parle de nécessité, quand il touche le dogme délicat de la création, il ne comprend sous cette expression, ni un déterminisme logique, ni un fatalisme moral ou physique; il veut dire seulement que l'être des êtres, en vertu de sa bonté et de son amour, aussi bien qu'en vertu de son énergie et de sa puissance, devait et doit encore préférer produire, et s'entourer d'êtres semblables à lui.

Le point de vue et de départ, d'où Bruno considérait l'univers et Dieu, ne pouvait pas ne pas le conduire à un résultat analogue au panthéisme. Il a sur l'être et sur la personne des notions erronées. Au lieu de puiser l'idée de l'être dans la personnalité, dans le *moi*, au lieu de la transporter ensuite et de la rendre en quelque sorte à l'Etre des êtres, il la tire de la région des idées abstraites. Au début, il ne se place pas dans le *moi*, il ne s'appuie pas sur le *moi*, mais il s'établit dans l'abstraction de l'être, qu'il prend tour à tour pour le monde réel et pour le Dieu libre et vivant de l'humanité. Il devait donc infailliblement se tromper sur les vraies marques de la personnalité. En effet, le caractère de l'individualité humaine, il le fait consister, non dans le vouloir, mais dans le savoir; tandis qu'en réalité rien n'est plus impersonnel, plus irresponsable, et par conséquent moins individuel que la science.[1] Le caractère

[1] La meilleure preuve de cette erreur, c'est que Bruno accorde à l'homme

qui distingue la personne divine, selon lui, ce n'est pas une volonté à la fois immuable et indépendante, c'est une activité inépuisable et bienfaisante. Si la science est le privilége de l'homme,[1] la lumière est la prérogative de Dieu; l'un désire tout connaître, l'autre veut tout éclairer; l'un se développe en marchant de clarté en clarté, l'autre en versant la lumière de toutes parts; l'un est présent partout par la pensée, l'autre par son esprit de lumière et de vie. Ainsi les véritables caractères de la personnalité se trouvent sacrifiés à des attributs de second ordre : *hinc prima mali labes!* Le savoir constitue aussi peu le fond de la personne humaine, que la lumière celle de la personne divine, ou du moins le savoir et la lumière sont si loin d'épuiser l'être, que l'y circonscrire c'est s'exposer à détruire la personnalité. Qu'est-ce encore que la personnalité, si elle n'est qu'une restriction, une limitation, une privation, une négation, en un mot, une imperfection? Si Bruno en avait mieux observé la nature, laquelle se révèle surtout par une étude profonde de la volonté, de la liberté et de tous les faits qui se rattachent au sentiment du bien et du mal, il aurait reconnu que le *moi*, au lieu d'être un

une immortalité métaphysique plutôt que morale. L'âme est indestructible et immatérielle; mais conserve-t-elle le souvenir de la vie présente? La vie future est-elle un ordre de réparation et de rémunération? Voilà ce qui n'occupe guère le métaphysicien.

[1] De là vient que Bruno absorbe et la sensibilité et la volonté dans l'intelligence. En définissant la sensibilité, il ne tient pas compte des caractères de peine et de plaisir; en définissant la volonté, il ne la distingue ni du désir ni de l'instinct.

obstacle pour l'unité de la science, en est la pierre angulaire. Lui qui avait si bien montré que la volonté est la dernière preuve de l'évidence, il aurait dû voir que, plus la personnalité s'étend et s'amplifie, plus elle s'approche du but de sa destinée, en d'autres termes, que la personnalité véritable est l'opposé de l'égoïsme. Les bienfaiteurs de l'humanité en sont un exemple : en se donnant à tous, par leurs veilles, par leurs exploits, par leur héroïque dévouement, par leurs saintes œuvres, ils n'ont fait que développer ce que leur personne contenait d'original, ils n'ont fait qu'élever et épurer leur individualité. Le bienfaiteur par excellence, Dieu, n'est-il pas en quelque sorte, grâce à l'amour dont il embrasse l'univers, le *moi* universel? Et ne faut-il pas, pour que son centre soit partout et sa circonférence nulle part, qu'il ait son centre en lui-même?

Si Bruno avait appuyé la personnalité sur la volonté, il aurait fait consister l'être, non dans une notion abstraite, mais dans un être vivant,[1] il aurait envisagé la création comme un fait, et non comme une idée, ou comme l'ombre d'une idée; il aurait placé le bien, moins dans l'ordre physique et la perfection mathématique des mondes, que dans le libre développement de la puissance du sacrifice, dans le perfectionnement

[1] Bruno avait cependant voulu concilier *utile et bonum simpliciter* avec *utile et bonum ad speciem humanam contractum* (*de Min.*, l. II).

moral. Un point de départ hypothétique entraîne un point de vue illusoire. Quiconque a converti les réalités en abstractions, les personnes en idées, sera obligé de réaliser ensuite des abstractions, et de personnifier jusqu'à des métaphores. Quiconque croit rabaisser l'esprit humain et l'esprit divin, en leur prêtant les mots de *moi* et de *mien*, sera obligé de dire, en s'adressant au soleil et à la terre : *Toi!* Quiconque, jugeant indigne de la philosophie la distinction populaire en personnes et en choses, en âmes et en corps, résout les existences et les faits dans cette entité purement logique de substance, ou même dans la notion moins abstraite de cause, sera tôt ou tard forcé de défigurer tout le côté moral, peut-être même le côté physique de la réalité. Quiconque, préoccupé de simplifier et d'unir, retranche des caractères aussi universels, aussi invariables que la volonté et la liberté, ne peut obtenir qu'une unité vide, une identité fictive, une identité qui ne saurait résumer ou concilier les termes omis, une unité qui ne saurait contenir ou expliquer les dualités négligées. Le système qui en naîtra, sera peut-être hardi et beau, grand et généreux; mais il pèchera par la base. Fondé sur une donnée incomplète, il ne représentera qu'une partie de la réalité, et par conséquent il faussera le reste ; ce sera un poème brillant, ce ne sera pas l'image fidèle de l'univers; ce sera le mot d'une énigme, mais non celui de l'énigme du monde.

Au surplus, dans le détail de son système aussi bien que dans sa vie, Bruno repousse les conclusions qui se peuvent tirer du résultat auquel il finit par aboutir. Il s'exprime çà et là sur l'esprit universel dans le langage du chimiste français Nicolas Le Fèvre;[1] cet esprit lui semble parfois

» Pan le fort, le subtil, l'entier, l'universel,
» Tout air, tout eau, tout terre et tout feu immortel,
» Germe du feu, de l'air, de la terre et de l'onde,
» Grand esprit avivant tous les membres du monde;
» Pour âme universelle en tous corps te logeant,
» Auxquels tu donnes être, et mouvement et vie... »

Mais plus souvent il pense que la nature, à la fois ouvrage et demeure de Dieu, n'est pas nécessaire comme Dieu. S'il dit fréquemment : l'esprit anime et possède l'homme; il dit aussi : l'homme est esprit, l'homme a pensée et raison, l'homme est un être intel-

[1] Voy. M. Dumas, *Philosophie chimique*, p. 62. Qu'on nous permette de rappeler, à titre d'antidote, les beaux vers de M. de Lamartine :

« Le Dieu qu'adore Harold est cet agent suprême,
» Le Pan mystérieux, insoluble problème,
» Grand, borné, bon, mauvais, que ce vaste univers
» Révèle à ses regards sous mille aspects divers;
» Etre sans attributs, force sans providence,
» Exerçant au hasard une aveugle puissance;
» Vrai Saturne, enfantant, dévorant tour à tour,
» Faisant le mal sans haine et le bien sans amour;
» N'ayant pour tout dessein qu'un éternel caprice;
» Ne commandant ni foi, ni loi, ni sacrifice;
» Livrant le faible au fort et le juste au trépas,
» Et dont la raison dit : Est-il? ou n'est-il pas?»

Voy. *le Dernier chant du pèlerinage d'Harold*, X. Comp. M. A. Vinet, *Essais de philosophie morale*, p. 168.

ligent et moral, fait à l'image de la divinité. Quoique l'homme ne soit pas un être nécessaire, quoiqu'il ne soit, comme les astres, qu'un témoin de la gloire divine, l'homme est un être individuel, une unité indissoluble, un tout identique à lui-même, et en lui-même impérissable. L'opinion d'après laquelle l'homme n'est qu'un fragment ou une fraction, opinion qui semble naturellement découler du dernier mot de Bruno, eût été rejetée par lui comme une folie déplorable. Bruno se serait moqué, comme Pascal, de quiconque lui eût dit : Tout est Dieu, vous y compris. « Le plaisant Dieu que voilà. *O ridicolosissimo eroe!* »[1] Qui a soutenu plus énergiquement que Bruno, en face des autorités du temps, les droits imprescriptibles de l'individu ? Qui a proclamé plus courageusement que Bruno, la valeur inaliénable et le prix absolu d'une âme isolée, et par conséquent de la personne humaine ? Charron est l'auteur de la devise de l'individualisme, en prenant ce mot dans sa noble acception : *Tiens-toi à toi-même.*[2] Mais Bruno est le penseur qui, au XVIe siècle, a mis cette maxime en pratique, comme Socrate avait fait au siècle de Périclès. Voilà pourquoi Bruno ne croyait pas avoir à craindre les objections qui surgissent du fait de la personnalité.

Il ne craignait pas davantage celles qui pouvaient lui

[1] PENSÉES, *Rapport de M. V. Cousin*, p. 112.
[2] *De la Sagesse*, l. III, c. 6.

être présentées par les moralistes, véritables « rabat-joie » du panthéisme, selon l'expression de Bayle. « Si Dieu est la cause universelle, il est donc aussi la source du mal, la racine et la perfection de la méchanceté, le père du mensonge, le prince des ténèbres, l'idéal de l'abomination ! » Bruno méprise cette pierre d'achoppement, ou bien il se contente de répondre : Il y a des causes d'un ordre inférieur, et quant à la cause première, elle est absolument pure et sainte, elle est l'ordre et la bonté même ; le mal et le désordre ne sauraient venir d'elle, mais doivent tenir uniquement aux imperfections de la réalité, aux illusions de l'humanité... Nouvelle preuve de la nécessité d'approfondir le *moi*, avant de prétendre concilier le fini et l'infini ; nouveau témoignage de cette vérité, que l'unité de l'univers ne pourra être démontrée d'une manière satisfaisante, que par ceux qui partiront de l'unité du *moi*.

Ainsi, Bruno s'abuse sur les dangers de sa doctrine. Parce qu'il enseigne expressément la personnalité, tant humaine que divine, il se persuade, au moment de réduire ses doctrines en système et de les résumer, qu'il a tenu compte d'un fait si essentiel. Parce qu'il est théiste en détail, pour imiter le mot de Fra Paolo, il ne se croit pas panthéiste en gros. Tous les éléments d'une bonne métaphysique se rencontrent chez lui ; mais ce qui ne s'y trouve pas, c'est la bonne manière de les coordonner et de les résoudre en un principe suprême.

C'est dans un vice de méthode qu'il faut chercher la cause de ses erreurs. Ce n'est, à coup sûr, ni son cœur, ni son but qu'il est permis d'accuser. Bruno n'est ni matérialiste, ni athée. L'athée ne se trompe pas, comme Bruno, sur la nature de Dieu et sur ses rapports avec l'univers ; l'athée nie absolument la divinité, c'est-à-dire tout principe vivant, distinct et indépendant de l'univers : aux yeux de l'athée, l'infini est un mot vide de sens, une expression contradictoire et inutile. Le matérialiste n'admet pas, comme Bruno, une distinction fondamentale entre l'âme et le corps, entre une substance identique à elle-même, indécomposable et indestructible, et une substance mixte et composée, changeante et périssable, entre une réalité intelligible et une réalité palpable, entre une loi d'abnégation et de liberté et une loi fatale d'égoïsme et de mort : le matérialiste nie l'invisible, comme l'athée nie l'infini. Or, si Bruno excède et s'égare, c'est à force de sacrifier le visible à l'invisible et d'absorber le fini dans l'infini.

Bien d'autres penseurs ont depuis cherché à résoudre le problème qui nous occupe, et malgré les efforts de Descartes pour conserver l'une et l'autre sphère dans leur intégrité, ils sont arrivés à la solution que Bruno a scellée de son sang. A l'exemple du philosophe napolitain, ils se sont appliqués à démontrer, moins l'harmonie ou l'union entre Dieu et l'univers, que leur unité et

leur identité. Comme ce même philosophe, ils ont été égarés dès l'abord par ces deux maximes abstraites, et pour ainsi dire géométriques : L'effet est identique à la cause ; La cause première ne peut être double.

Les deux plus grandes écoles que compte la philosophie moderne, celle de Descartes et celle de Kant, ont donné plus d'un successeur à Bruno. Malebranche et Fichte lui ressemblent par plusieurs traits : Malebranche, par sa « vision en Dieu » et ses « causes occasionnelles ; » Fichte, par son ordre qui tantôt ordonne, tantôt est ordonné,[1] par sa division en thèse, antithèse et synthèse, aussi bien que par sa fusion de la vie et de l'amour.[2] Mais ceux qui se rapprochent le plus de Bruno, ce sont Spinosa, Schelling et Hegel. Les systèmes de ces trois métaphysiciens, qui honorent tant la pénétration de l'esprit humain, sont trop connus pour qu'il nous soit permis de les caractériser ici, ou de les comparer en détail avec les doctrines du Nolain. Quelques indications générales suffiront pour marquer les différences qui existent entre l'idéaliste italien et ces penseurs du Nord.

Pour ce qui concerne Spinosa,[3] il est bien plus hardi que Bruno, quand il s'agit de décrire cette Substance

[1] « *Ordo ordinans, ordo ordinatus.* »

[2] Voy. sa *Destination de l'homme* et ses *Directions pour la vie bienheureuse.* Dans ce dernier ouvrage (p. 5 et *passim*), on lit : « *Was du* liebst, *das* bist *du, u. das* lebst *du.* »

[3] Voy. P. II, p. 46, sq.

unique, cette Nature qui est tour à tour au-dessus et au-dedans de l'univers.[1] Spinosa est assuré qu'il possède une idée adéquate de Dieu. Bruno croit qu'il n'est possible de concevoir la divinité que par analogie et en quelque sorte approximativement. C'est que Bruno ne s'est pas encore autant dégagé de l'influence de Platon et des Alexandrins; il est encore, par beaucoup d'endroits, disciple des Idées, partisan de l'Emanation et de la « Cause transitoire du Monde; » il hésite souvent à proclamer sans réserve « l'Immanence de Dieu. » Il est vrai que Bruno donne à la substance à peu près les mêmes qualités qu'elle reçoit de Spinosa. Cependant, il l'appelle plus volontiers cause, de même qu'il parle d'actes et de formes,[2] plutôt que d'attributs et de modes. Chez Bruno, l'identité réside dans l'universalité du mouvement et de la vie; chez Spinosa, elle consiste dans l'homogénéité, dans l'unité de la substance. L'un et l'autre distinguent l'esprit et le corps, la pensée et l'étendue, le *Maximum* et le *Minimum*, l'infini des idées et l'infini des choses. Mais leur double infini est loin de présenter les mêmes caractères, quand on l'examine de près. Ce qui est réel chez Spinosa, c'est la multiplicité; l'unité n'est que logique et apparente.

[1] «*Natura naturans, natura naturata.*» Bruno préfère à cette formule l'expression de *causa causans, causa causata.*

[2] Il est inutile de rappeler que Bruno prend ordinairement le mot *forme* dans le sens actif que le moyen-âge y attachait, comme synonyme de force plastique de la matière, ou de principe de mouvement.

Grâce à l'influence cartésienne, il subsiste entre la *pensée* et l'*étendue* du spinosisme une différence si essentielle, qu'elle ne s'efface pas même au sein de la substance des substances. Au contraire, Bruno laisse tout se résoudre dans une unité réelle et vivante, absolument simple, douée d'une fécondité inépuisable, unité qui est moins substance que cause, cause éternelle, force universellement productrice et toujours agissante. Comme l'unité de Spinosa est moins dynamique qu'abstraite ou mathématique, la pensée et l'étendue viennent à se réduire, sous forme d'attributs et de modes, à de pures conceptions, à des déterminations en quelque sorte algébriques.[1] Sous la plume et sur les lèvres de Bruno, rien de plus mouvant et de plus animé que le monde des détails; les parties les plus inertes, les plus insensibles de la création sont pleines d'énergie et d'intelligence; tout manifeste de l'âme, de la puissance, de la chaleur, de la joie; tout est chant, fête, culte et amour.

C'est là aussi l'aspect sous lequel l'univers se présente dans le système de Schelling. Cet éloquent philosophe ne s'est pas borné à faire une étude sérieuse des livres et des idées de Bruno; mais il a développé, sous leur influence, un génie analogue à celui de Bruno. Il n'est ni géomètre comme Spinosa, ni logicien comme

[1] Qu'on se souvienne seulement de l'abus que Spinosa fait de l'adverbe *quatenus* (en tant que).

Hegel; il est, comme Bruno, poète et artiste. L'éclat et la fécondité de l'imagination, la richesse et le feu du langage, une brillante jeunesse de cœur distinguent également l'un et l'autre; et, puisque l'homme est naturellement disposé à accorder le titre d'instrument spécial de la science à celle des facultés qui prédomine chez lui, Schelling, comme Bruno, met l'intuition intellectuelle, ou la raison inspirée, au-dessus des autres moyens de connaître. Aussi, son Absolu ne diffère-t-il guère du principe de vie et de force qui constitue la monade suprême de Bruno, de cette puissance dynamique qui anime le monde de Bruno, sous le titre d'âme universelle; il en diffère aussi peu qu'il se distingue profondément de l'inféconde substance de Spinosa. Bruno avait déjà assigné à la métaphysique la tâche non-seulement de prouver l'existence des choses invisibles et éternelles, mais de montrer de quelle manière elles existent, où et comment elles se développent. Schelling fait consister dans cette « Genèse » une fonction principale de la philosophie. Mais c'est particulièrement sur l'identité parfaite des extrêmes, caractère de l'Absolu, que les deux penseurs s'accordent: Bruno l'appelle le point suprême de la coïncidence; Schelling, le point de l'indifférence. Les contraires sont pour tous deux des degrés ou des aspects de puissances opposées, mais soutenues par une activité identique et permanente; pour tous deux, chaque partie du tout peut

devenir tout, tout traverser, monter et descendre en tout sens, grâce à une certaine échelle, à une marche circulaire que suivent et les idées et les choses, et qui les ramène toujours à l'unité primitive. Toutefois, Schelling, ayant été disciple de Kant et de Fichte avant de l'être de Bruno et de Spinosa, ordonne les oppositions et les classe, suivant la distinction qui remonte à Descartes, celle du sujet et de l'objet. Sujet et objet, pensée et existence, notion et chose, fini et infini, toutes ces antithèses, comprises sous les termes d'*idéal* et de *réel*, se résolvent dans un terme supérieur, où elles se confondent et s'unissent.[1] Il y a donc chez Schelling, à la fois, une identité absolue et une absolue dualité, une monade parfaite et une parfaite dyade, une unité éternelle et un parallélisme constant. L'Absolu est le commencement et la fin de tout; mais les deux voies où il se développe, le réel et l'idéal, la nature et l'histoire, l'univers et le monde moral, ne sont pas moins nécessaires, ni moins déterminées. Une division aussi rigoureuse, une classification aussi radicale est étrangère à Bruno, qui forme autant de triades que de dyades, et qui n'a jamais été aussi vivement frappé de l'opposition fondamentale du *moi* et du *non-moi*.

Par ce côté, c'est-à-dire par la méthode, Bruno a plus

[1] Bruno subordonne aussi, il est vrai, la physique et la logique à la métaphysique; mais cette ordonnance n'a pas le caractère systématique propre à a méthode de Schelling.

d'analogie avec Hegel. La contradiction, dit celui-ci, est inhérente à toutes choses; mais elle n'est qu'apparente, et se résout toujours dans une synthèse supérieure, laquelle dévoile nécessairement la secrète identité des termes opposés. La synthèse suprême et primordiale, c'est l'unité de l'existence et de la pensée, c'est l'esprit, c'est la divinité même, tour à tour révélée dans la nature et dans l'humanité, dans le monde physique et dans le langage. N'est-ce pas là le point de vue sous lequel Bruno produisait son lullisme? Cet art étrange est, sauf une foule de diversités, le précurseur de la logique hegélienne. L'idée, qui est le tout du philosophe allemand, est pour le philosophe italien l'âme de l'univers. L'évolution perpétuelle de l'idée germanique ressemble singulièrement au développement sans fin de l'infini napolitain; l'une est plus froide, plus abstraite, c'est-à-dire moins humaine que l'autre. L'idée remplit, chez Hegel, la triple sphère de la logique, de la nature et de l'esprit; chez Bruno, elle parcourt trois phases aussi : l'intelligence divine, l'esprit humain, l'âme du monde, ou bien l'idée, la pensée, et l'ombre de l'idée. L'histoire de l'idée est pour l'un et l'autre, soit une dialectique, soit un enchaînement organique, soit un procédé chimique; Bruno la compare volontiers à une métamorphose, à une révolution universelle, Hegel à un *procès* sans fin.[1] Mais à coté de cette similitude

[1] « ... *Procès éternel du temps contre lui-même,* » dit M. de Lamartine

générale, combien de dissemblances particulières ! Quoique l'être de Hegel soit la substance en quelque sorte mobilisée de Spinosa, il n'est pas encore la cause de Bruno. L'être de Hegel est un principe pur et abstrait, entièrement indéterminé, absolument exempt de tout caractère et de toute vie ; c'est la *chose en soi* de Kant, c'est-à-dire une inconnue, un x, un zéro. La cause de Bruno, au contraire, bien qu'elle ne soit aussi qu'un point, est une force tellement pleine et concentrée à la fois, une puissance tellement simple et vaste tout ensemble, qu'elle renferme les déterminations, et les caractères de toute substance et de toute conception possible ; infiniment petite quant à l'étendue, elle est infiniment grande à l'égard de l'énergie. De là une différence notable touchant le développement de la substance. Celui qu'imagine Bruno est un jeu libre, et pour ainsi dire poétique ; celui qu'enseigne Hegel est un mécanisme d'airain. Dans l'un, des images vives ; dans l'autre, des formules inflexibles. Ici, la révélation continue et indépendante de la même âme, du même infini ; là, des gradations régulières, des distinctions fatales, un enchaînement d'états et de moments qui affectent l'être despotiquement. Des deux côtés, l'infini, le positif se changent continuellement dans le négatif et

(*Jocelyn*, IIe époque). On l'a rapproché avec raison de la « *fluence*, ῥοή. » qu'enseignait Anaximandre. Du reste, c'est à l'école d'Alexandrie que Bruno avait pris le goût des trilogies, des trichotomies, comme Hegel l'avait reçu de Kant, et plus encore de Fichte.

le fini, comme le fini se transforme sans cesse en infini; des deux côtés, l'être est un *devenir* sans fin. Mais la cosmogonie de Hegel diffère, par le dessin et par le coloris, de celle de Bruno, autant que le ciel septentrional diffère du ciel de Naples. Elle est d'une sévérité aride, hérissée d'oppositions et de négations, elle est comme de fer ou de glace; tandis que celle de Bruno, riante et exubérante, réfléchit les beautés de la création et les élans du cœur humain. L'optimisme de Bruno se distingue nettement de l'optimisme de Hegel : l'un remplit de confiance, l'autre est capable d'attrister le stoïcien le plus intrépide. Si Bruno ne tient pas assez compte de la personnalité, il croit du moins fermement à l'immortalité de l'être qui pense en nous, du *moi* individuel. Hegel n'accorde l'immortalité qu'à l'espèce humaine, comme si l'espèce n'était pas composée d'individus. Enfin, si nous avons accusé Bruno d'avoir trop souvent sacrifié l'être réel à l'abstraction de l'être, à combien plus juste titre ne faut-il pas adresser le même reproche à l'Aristote moderne?

En étudiant la *Critique de la raison pure* de Kant, on se rappelle maintes fois le mot de son spirituel compatriote. « Le principe de Bruno, disait Hamann, la *coïncidentia oppositorum*, vaut à lui seul plus que toute cette *Critique*. »[1] Les *antinomies* implacables de cet im-

[1] *OEuvres*, t. VI, p. 301 (en allem.).

pitoyable analyste répugnaient à l'ardente piété et au mystique *humour* de Hamann. Mais celui-ci qu'aurait-il pensé de l'identité impérieuse et des triplicités inexorables, par lesquelles Hegel se flatte d'avoir à la fois découvert et concilié toutes les antinomies concevables? Qu'aurait-il dit de cet absolutisme nouveau?

C'est parce que Bruno, inférieur par la science et la méthode, surpasse ces étonnants logiciens par la vie et la foi, qu'il a été traité avec une déférence aussi remarquable par les adversaires de Kant, par Hamann, Herder et Jacobi.[1] Les vues de Herder sur l'histoire de l'humanité et sur l'énergie vitale de cet animal immense et éternel qui s'appelle l'univers, se rapprochent tout au moins autant des doctrines de Bruno que de celles de Vico. L'esprit venu de l'Inde et acclimaté dans la Grande-Grèce est visiblement de la même famille que le génie germanique.

L'approbation de tant de personnages supérieurs témoigne d'un mérite réel. Après une épreuve de deux siècles, Bruno garde un rang distingué dans la philosophie moderne. Son nom demeure attaché, sinon au problème le plus élevé de la science humaine, c'est-à-dire à la question de l'unité des choses, du moins à deux doctrines fondamentales en métaphysique, celles de l'immensité de l'univers et de la toute-présence de Dieu.

[1] Voy. P. I, p. 294, sqq.

Nous comprenons qu'on puisse se laisser entraîner par Hume à considérer l'idée de cause comme une notion vide et sans objet, ou par Kant à déclarer l'idée de substance comme quelque chose d'inconnu et d'inaccessible; nous comprenons qu'on puisse ainsi en venir à regarder la métaphysique comme une science impossible, comme une prétention téméraire. Mais nous ne croyons pas qu'on puisse admettre la réalité de la cause et de la substance, et en même temps juger vaine la recherche de l'unité, celle d'un principe unique et d'un être suprême. Or, celui qui est persuadé que le devoir capital du métaphysicien consiste dans la tâche délicate de montrer la cause première présente dans les causes secondes, et la réalité finie impliquée dans l'être infini, ne saurait refuser à Bruno le titre de métaphysicien. Nous croyons avoir prouvé, l'histoire à la main, qu'il est le métaphysicien le plus distingué de la Renaissance. Un juge compétent[1] l'a surnommé le Descartes de son âge; peut-être, grâce à ses vœux de conciliation philosophique et à sa vaste érudition, en est-il même le Leibnitz.

En portant ses regards sur les philosophes réunis de la Renaissance, on se convaincra qu'aucun d'eux ne dispute à Bruno la palme de la métaphysique.

Dans l'école nombreuse qui se rallie autour d'Aris-

[1] Voy. M. V. Cousin, *Cours de l'hist. de la philos.* 1829. I, p. 403.

tote, on remarque, sans doute, des penseurs puissants, pour lesquels nous avons souvent exprimé une sincère admiration. Tels sont Pomponace, Telesio, Suarez, Césalpin, Vanini, Campanella.

Pomponace s'est illustré par ses méditations sur les rapports de la fatalité avec la liberté et la divine providence, ainsi que sur l'immortalité de l'âme. Mais, à l'égard du premier point, il ne conclut pas; et quant au second, il ne sait pas concilier la persistance individuelle de l'âme avec la durée impersonnelle de la pensée, c'est-à-dire avec l'esprit humain, pris *in abstracto*. La pensée n'est donc pas pour lui le lien du monde fini et de l'infini, de l'élément personnel et de l'impersonnel, ou plutôt il ne s'inquiète pas de lier ces deux sphères, et de les réduire à une unité suprême.

Telesio, nous l'avons fait voir, a eu le mérite de rappeler ses contemporains au sentiment de la réalité. Il s'est efforcé de raviver et de simplifier l'étude de la nature, en ramenant toutes choses à trois principes, la matière, principe passif, la chaleur ou le soleil, et le froid ou la terre, principes actifs et incorporels. Il a su joindre à cette théorie de sages leçons sur Dieu et sur l'homme, mais il ne s'est pas proposé spécialement d'éclaircir les rapports de l'univers avec la divinité.

Le jésuite Suarez, l'honneur de l'université de Coïmbre, s'est livré davantage à la métaphysique. L'être et l'unité, la cause et la divinité, les différentes détermi-

nations de la réalité, et l'homme en particulier, sont le sujet de ses *Metaphysicæ disputationes*, ouvrage recommandé par H. Grotius et Leibnitz, et un des guides de Wolff. Mais, malgré son éclectisme, qui annonce des réflexions sérieuses et personnelles, Suarez se montre trop servilement attaché aux procédés de l'Ecole, trop esclave du formalisme logique, trop étranger aux mouvements du siècle et aux besoins qui présageaint l'avenir, pour pouvoir être regardé comme le représentant de la métaphysique. Il a analysé avec une sagacité patiente la notion suprême de l'être; mais il ne l'a pas affranchie du joug de l'abstraction, il ne l'a pas mise en relation avec la vie active.

Le péripatéticien Césalpin, dont la finesse est devenue proverbiale, semble aussi animé du désir de présenter l'univers comme un seul et même être, puisqu'il considère la pensée comme la base et la force de tout. Mais il ne s'est pas occupé à former un système complet et suivi; il s'est borné à sonder quelques points isolés, quoique importants. Il s'accorde avec Bruno sur plusieurs articles fondamentaux, tels que l'animation du monde et l'intelligence universelle; mais il ne détermine pas le rapport de l'intelligence suprême avec la nature, ni avec ce principe actif qu'il appelle la forme. Quant à ses idées sur Dieu, elles trahissent une grande insuffisance, et prouvent qu'il a été loin de tout embrasser.

Le disciple le plus célèbre de Pomponace, Vanini, est peut-être plus étroit encore. Il se contredit, d'ailleurs, en soutenant dans l'un de ses ouvrages le matérialisme qu'il combat dans l'autre. Nonobstant de nobles élans vers Dieu, et malgré une imagination hardie, il ne cache dans aucun de ses écrits son penchant à absorber l'infini dans le fini. Il n'a jamais conçu la science humaine, ni surtout la métaphysique, avec l'étendue et la profondeur qui distinguent Bruno.

Celui qui égale Bruno par ces deux qualités, c'est Campanella. Mais Campanella appartient déjà au XVIIe siècle, et a profité évidemment des essais et des erreurs du Nolain. Lui aussi se propose une réforme générale de la philosophie, il tend aussi à l'unité et veut tout allier; mais il laisse subsister dans son encyclopédie une double contradiction. Il donne à la science pour source unique l'expérience ou l'histoire, et lui assigne pour but la possession de l'infini, sans dire comment elle peut parvenir d'un tel point de départ à un terme semblable. Puis il divise la science en deux grandes sections : la science divine ou la théologie, et la science humaine ou la *micrologie*. Malgré cette discordance intestine, Campanella s'efforce de découvrir le lien qui enchaîne toutes les connaissances. Il s'appuie fermement sur la conscience que nous avons de notre existence, de notre entendement, de notre volonté. Il établit clairement la nécessité, la légitimité, la souve-

raineté de la métaphysique. Il a des vues plus saines peut-être que Bruno sur la nature des choses, sur l'essence des êtres, sur les conditions ou dispositions absolues de leur existence, leurs *primalités*. Il caractérise plus énergiquement l'une des qualités de l'être, qui est le bien, l'être moral, dont Dieu est le type accompli;[1] mais il ne pénètre pas aussi avant que Bruno dans l'intime relation de l'être et du savoir; il ne pose pas le problème final de la métaphysique avec autant de hardiesse et de vigueur, et surtout il ne l'aborde pas avec la même indépendance. Campanella est trop théologien pour être complètement philosophe, comme, d'un autre côté, il raisonne trop pour pouvoir prétendre au titre de théologien. Le rapport entre ce monde, qu'il appelle un monde phénoménal, et la vérité absolue qui est en Dieu, entre la pluralité et l'unité, il ne s'en préoccupe pas au même point que Bruno, et cependant c'est là que résident le fond et le nœud de la métaphysique. Aussi son système n'a-t-il excité, à aucune époque, le même degré d'intérêt que celui de Bruno.

Cependant, Campanella est déjà à moitié platonicien. Parmi ceux qui le sont entièrement, c'est Bruno qui marche à leur tête. Ni Ramus, ni Patritius ne sauraient lui être comparés. Ramus, pénétré comme Bruno de l'urgence d'une réforme scientifique, et non moins

[1] Voy. M. T. MAMIANI, *Dialoghi di scienza prima*, t. I, p. 381, sqq.

convaincu de la nécessité de fonder cette réforme sur la libre recherche de la vérité, a une place distinguée dans l'histoire de la dialectique ou de la méthode, mais non dans celle de l'ontologie ou de la métaphysique. Sa gloire est celle d'un critique exercé, d'un esprit libéral et instruit, et en même temps celle d'un homme d'action ferme, généreux, éloquent; ce n'est pas la gloire d'un penseur à l'invention puissante. Ce qui l'occupe, c'est l'analyse de la pensée et de la parole, et non celle de la nature générale. Le rapport de l'intelligence et de l'être, de la science et de l'univers ou de la divinité, ne s'est jamais emparé de lui ni comme un problème vital, ni comme la question suprême.

Patritius offre, sans contredit, plus d'une ressemblance avec Bruno. Par sa théorie sur l'émanation de la lumière, il est, aussi bien que celui-ci, disciple des Alexandrins. Mais il a été encore plus anti-péripatéticien que platonicien, plus érudit que méditatif. Le service dont la philosophie lui tient compte, c'est d'avoir fait connaître à ses contemporains les profondeurs, les splendeurs des systèmes originaires de l'orient. Patritius s'est demandé, il est vrai, comment la pluralité naît et sort de l'unité, et il a répondu : par la lumière. Mais il n'a pas songé à s'enquérir du rapport de la lumière réelle avec la lumière idéale, ni surtout de ce qui met la lumière en mouvement, en émanation. Il s'est arrêté à l'idée de substance, il ne s'est pas élevé à l'idée de

cause, et ainsi l'on peut dire qu'il ne s'est pas non plus placé au point de vue de l'unité.

Comparerons-nous Bruno avec les sceptiques, ou avec les mystiques? Le seizième siècle compte des sceptiques illustres dans la patrie de Bayle et de Voltaire; mais Sanchez, Montaigne et Charron, à l'exemple des pyrrhoniens de l'antiquité, se rient de la métaphysique. Tout, pour eux, se réduit à des apparences, à des phénomènes, au fini; comment penseraient-ils à rechercher le lien du fini avec l'infini, c'est-à-dire avec ce qu'ils nomment l'impossible? Le pyrrhonisme consiste précisément à ébranler l'unique fondement de la métaphysique et de l'infini, une cause primitive et une substance permanente.

Quant aux mystiques, ils se mettent en dehors de la philosophie véritable. Si les sceptiques ne s'attachent qu'au fini, les mystiques n'ont foi qu'à l'infini. Des deux côtés, l'un des termes se trouve supprimé par système. Il y a dès lors unité, sans doute; mais cette unité résulte-t-elle de la conciliation des extrêmes? Dans le mysticisme, il n'y a rien à unir, rien à accorder. Tout y est tellement infini, qu'il ne saurait être question du fini, ni par conséquent du rapport de l'infini avec le fini.

Il n'est donc pas inexact de dire que Bruno occupe légitimement le premier rang parmi les métaphysiciens du XVIe siècle, et conséquemment parmi les hérauts

de la philosophie moderne. L'Italie peut donc s'enorgueillir d'être sa patrie. Elle y a d'autant plus de droit qu'elle peut reconnaître dans la philosophie de Bruno, comme dans son âme, pour ainsi dire, incandescente, l'empreinte du caractère national.

Il serait facile de montrer que ce qui distingue la philosophie italienne, se rencontre déjà fortement marqué dans les travaux et dans l'esprit de Bruno. Quelques lignes suffisent pour justifier cette assertion.[1]

Le trait qui caractérise les philosophes italiens, à dater des jours de Dante et de Pétrarque, c'est une manière poétique de considérer la nature des choses, c'est l'habitude de concevoir les idées abstraites sous des figures grandes ou vives. Il n'est guère en Italie de métaphysicien célèbre, qui ne brille par une imagination hardie, sinon féconde. Cette disposition semble tellement propre au génie de ce pays, qu'il n'est pas rare d'y rencontrer des penseurs qui allient la sagacité, et même la subtilité, à la témérité ou à l'exubérance de la *fantaisie*.

De cette disposition générale dérive le penchant d'unir à la culture des sciences celle des lettres, et à l'étude de la pensée celle de la forme. En Italie, les philosophes ne négligent ni ne dédaignent rien de ce qui touche l'art de parler et d'écrire. Ils pèchent quelquefois contre la

[1] Comp. Cuoco, *Platone in Italia* (ed, II), passim.

pureté du goût, contre la tempérance du langage mais il est difficile de les trouver indifférents pour l'éloquence et le style. C'est que Dante et Pétrarque, ces héros de la parole, ont de bonne heure éveillé le désir de rêver et de réfléchir ; c'est qu'ils ont inspiré à tout le peuple une admiration puissante pour les œuvres de Dieu, pour tout ce qu'il y a de beau dans la nature et parmi les hommes. C'est la poésie, c'est l'enthousiasme de l'art, et non la critique ni la controverse, qui a disposé les Italiens à la philosophie. Cet amour du beau les domine si entièrement, qu'ils y sacrifient parfois le respect de la vérité.

Au goût de la poésie et des lettres, ils joignent une foi inébranlable à la réalité, soit du monde extérieur, soit des idées du vrai, du juste, du beau. Ils ont enseigné tour à tour le sensualisme, le spiritualisme et jusqu'au mysticisme; jamais ils n'ont accueilli le scepticisme. Il est impossible, en effet, que des intelligences si ardemment éprises des merveilles de la création, si aisément portées à diviniser le soleil, mettent en problème l'existence de l'univers. Il est impossible que, remplies d'enthousiasme pour les productions des arts, elles doutent de l'existence de notre esprit, de la puissance de notre âme, c'est-à-dire de la véritable origine des arts. Le caractère italien est naturellement contraire au pyrrhonisme.

Mais pour le même motif il adopte volontiers un système dogmatique par excellence, le panthéisme. Cette

manière de voir devient facilement l'opinion favorite de ceux qui recherchent la grandeur et la magnificence, plutôt que la sobriété et la rigueur. Elle est l'écueil des métaphysiciens qui s'appliquent particulièrement à réduire tout ce qui existe ou se conçoit à une absolue et immuable unité, et à représenter tout être individuel comme un membre ou un fragment de l'être infini. L'Italien, enclin à animer ce qui est inerte, à personnifier ce qui n'a ni conscience ni raison, ne doit pas résister sans effort à un genre de philosophie qui vivifie et spiritualise toutes choses. Nulle part la doctrine de l'âme du monde n'a joué un rôle aussi important qu'en Italie.

C'est peut-être cette ardente affection pour la nature qui tourne les Italiens vers les études physiques, vers ce qu'on appelle depuis le XVIe siècle la philosophie naturelle. Et ici l'on ne peut faire assez remarquer une particularité qui les honore tant. C'est qu'en dépit d'une imagination fougueuse, ils sont capables d'une patience rare et d'une habileté extraordinaire, dès qu'il s'agit d'observer avec les sens et d'expérimenter. La verve poétique, chez d'autres un obstacle à la connaissance du monde matériel, les a conduits aux découvertes les plus positives et aux inventions les plus pratiques. L'instinct de l'infini les guide à travers l'empire du fini, et leur signale des lois et des causes éternelles. L'exactitude et la persévérance de leurs investigations les empêchent de conjecturer et de conclure, lorsque,

pour affirmer et constater, il faut attendre des données et des phénomènes certains.

Ils sont moins heureux en philosophie morale. Non qu'ils manquent des facultés nécessaires à ce genre de recherches : ils ont pénétration, finesse et constance, autant qu'aucune autre nation; ils sont aussi judicieux qu'ingénieux; ils ont le génie de l'action; ils savent observer les mœurs des hommes en voyageurs, et les apprécier en philosophes; ils apportent au maniement des affaires une délicatesse et une sûreté de tact qui étonnent; ils ont produit des historiens du premier ordre, un grand nombre de jurisconsultes, plusieurs publicistes, quelques moralistes éminents. Et cependant ils ne sont pas aussi riches que d'autres pays en monuments où éclatent la connaissance du cœur humain et la sagesse des préceptes moraux. En psychologie et en éthique, ils sont bien moins féconds qu'en logique, en métaphysique et surtout en philosophie naturelle.

Toutefois, dans les ouvrages qui ont la philosophie morale pour objet, les Italiens suivent généralement une direction élevée. S'ils donnent dans un excès, c'est dans la mysticité plutôt que dans le matérialisme, c'est-à-dire qu'ils recommandent un dévouement idéal, un amour platonique, une *héroïque fureur*, plutôt que l'intérêt personnel ou une recherche avilissante du plaisir. Il faut ajouter qu'en philosophie morale, comme en philosophie naturelle, ils sont capables de modération

et de justesse. Ni l'esprit ni l'imagination ne les empêchent de s'appuyer sur les maximes saines du bon sens, sur la droiture naturelle du jugement.

On a observé, en effet, que la philosophie italienne déserte rarement la bonne méthode, celle qui, alliant la synthèse à l'analyse, corrige et complète tour à tour l'expérience par la méditation, ou l'inspiration par l'observation, et s'efforce de puiser à toutes les sources de la vie. Toutes les voies ont été tentées par les philosophes italiens, excepté celle où l'intelligence essaie de se condamner à l'immobilité, ou de se livrer au désespoir. Quelle que soit la route préférée par tel penseur, par telle école d'Italie, il est rare qu'elle soit étroite et stérile. Leurs procédés de prédilection sont ceux de l'induction, d'une induction large et puissante, appliquée à la fois aux choses de l'âme et aux objets matériels.

A toutes les époques, enfin, la philosophie italienne se ressemble, par la manière dont elle envisage communément les trois objets essentiels de la science. La divinité est pour elle un artiste, dont l'atelier est la nature tout entière. Elle considère Dieu plus souvent comme créateur et conservateur de l'univers, que comme législateur et juge de la conscience. Ce sont ses attributs physiques, son infinité en espace et en durée, plutôt que ses perfections morales, qui la frappent et l'émeuvent. Quant aux facultés de l'âme, cette philosophie elle analyse la pensée plus que la sensibilité, et

la volonté moins encore que la sensibilité et la pensée. Elle s'est distinguée par des travaux solides sur les diverses fonctions de l'intelligence, et par de belles études sur le don d'aimer et d'admirer. Le problème de l'unité et de l'identité du *moi*, celui de son activité spontanée et propre, celui de sa spiritualité, ont été plus souvent agités que la question de l'immortalité. Celle-ci a été résolue plus souvent dans le sens de la métaphysique, c'est-à-dire comme simplicité de substance, que par rapport à la morale, c'est-à-dire comme perpétuité de la conscience personnelle, du souvenir et de la responsabilité. Pour ce qui touche l'idée du monde, elle a été conçue ordinairement sous une forme originale. Ce que la nature, soumise à des prescriptions fatales, révèle de beau et d'invariable, a été mis dans une étroite relation avec la majesté et l'immutabilité de Dieu. Ce rapprochement est quelquefois si intime, que la cause de l'univers est près d'être confondue avec son effet, avec cet univers même qui, toutefois, est considéré généralement comme un vêtement périssable et un voile transparent de son principe éternel, comme une éclatante et vivante manifestation d'un être souverainement sage et puissant.

Tel est, en résumé, le génie de la philosophie italienne. Telle elle apparaît au XVIe siècle, alors que Languet et Gabriel Naudé lui reprochent d'être en tout excessive, *nimia*. Au XVIIe siècle, où la philoso-

phie porte le nom de Descartes, elle présente un aspect analogue dans les doctrines idéalistes de Fardella, de Gravina et de J.-B. Vico. Au XVIII[e] siècle, âge d'or de la philosophie expérimentale et pratique, elle concourt avec les écrivains français à répandre mille projets généreux, afin d'améliorer le sort des individus et des États, afin d'introduire la discussion et l'humanité dans la législation et la sociabilité, afin d'établir le règne de la tolérance et de la philanthropie, et de soutenir l'inviolabilité de la vie et la dignité de la personne humaine. La cause que Ganganelli et Lambertini représentent sur le trône pontifical, Filangieri, Mario Pagano, Beccaria, Verri, Grippa, Galiani, Algarotti, Felici, Genovesi, la plaident dans des ouvrages qui instruisent et charment l'Europe entière. Notre temps enfin voit les mêmes traditions se continuer avec fruit et éclat. Si les Gioberti et les Rosmini s'abandonnent avec une heureuse confiance au vol de l'ontologie, les Galluppi, les Mamiani, les Mancini, les Tedeschi combinent savamment l'expérience avec l'inspiration. Les uns et les autres recommandent la clarté autant que la profondeur, et font effort pour éviter toutes les voies exclusives. L'Italie actuelle, tant est remarquable le progrès qui s'y opère, n'est pas seulement familiarisée avec les systèmes qui dominent et remuent les écoles étrangères, mais elle s'applique à cultiver pieusement ses antiquités nationales, et à remettre en honneur les ten-

tatives qui ont signalé la naissance de l'esprit moderne.

Si nous ne sommes pas abusé, les doctrines de Bruno réunissent la plupart des caractères qui distinguent la philosophie italienne. Mais, quand même les Italiens du XIXe siècle ne pourraient ou ne voudraient reconnaître le Nolain pour un esprit de leur famille, ils se souviendront du moins de son attachement pour leur belle patrie, et de son enthousiasme pour leur vieille gloire. En leur offrant, et non sans timidité, un abrégé de la vie et des travaux de Bruno, en sollicitant pour cet essai toute leur indulgence, nous les supplions de se rappeler cette qualité, cette vertu de leur compatriote, et nous nous plaisons à leur répéter les paroles où elle s'est si bien empreinte :

« *Italia, Napoli, Nola, quella regione gradita dal* » *cielo, e posta insieme tal volta capo e destra di* » *questo globo, governatrice e domitrice de l'altre* » *generazioni, è sempre da noi ed altri stata stimata* » *maestra, nutrice e madre di tutte le virtudi, disci-* » *pline, umanitadi.* »

FIN DE LA SECONDE PARTIE.

LISTE

DES

AUTEURS CITÉS.

A

B

1 Bouillus, ou Bovillus, et non Bouillé, comme il a été imprimé plusieurs fois par erreur.

C

D

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

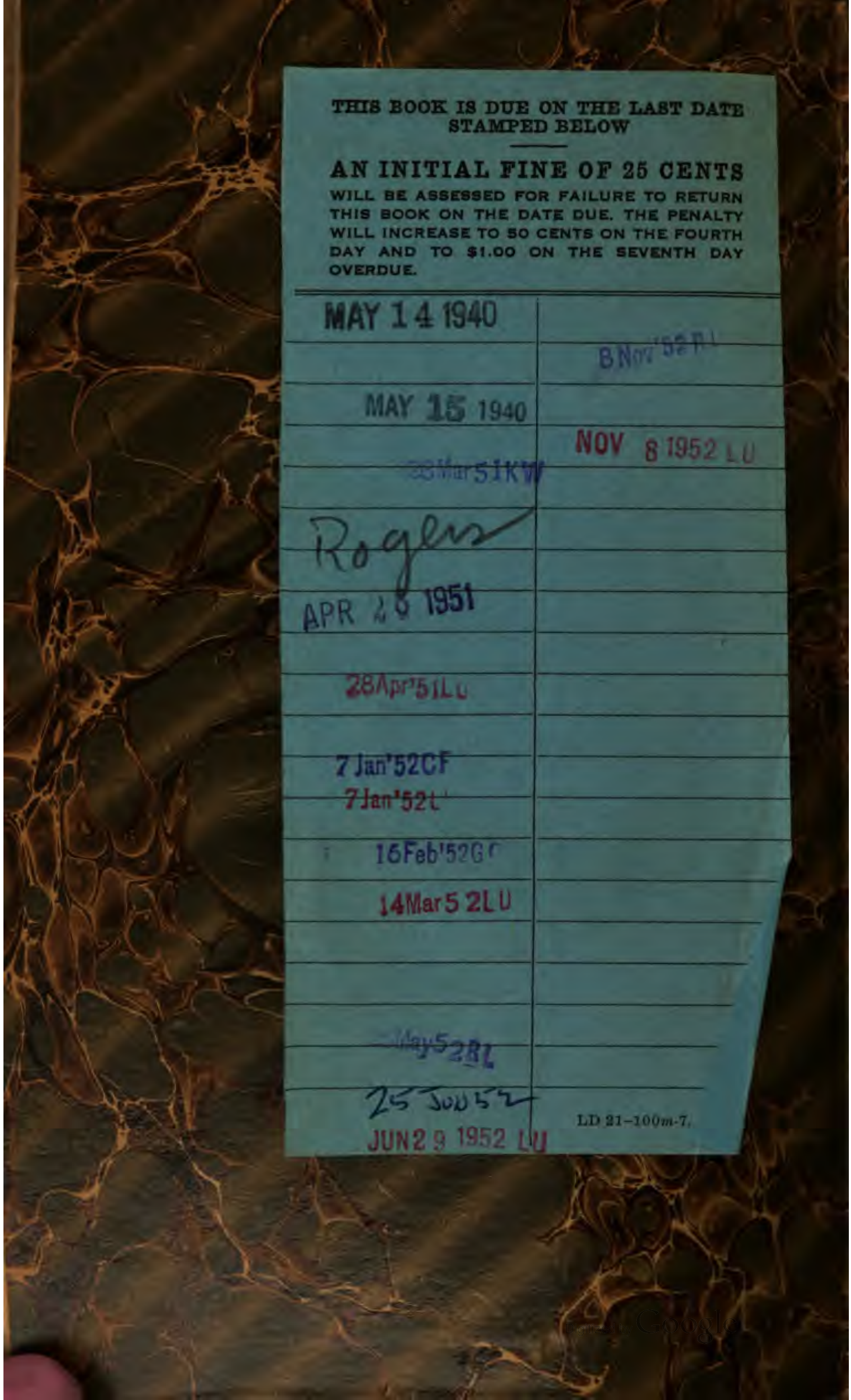
R

S

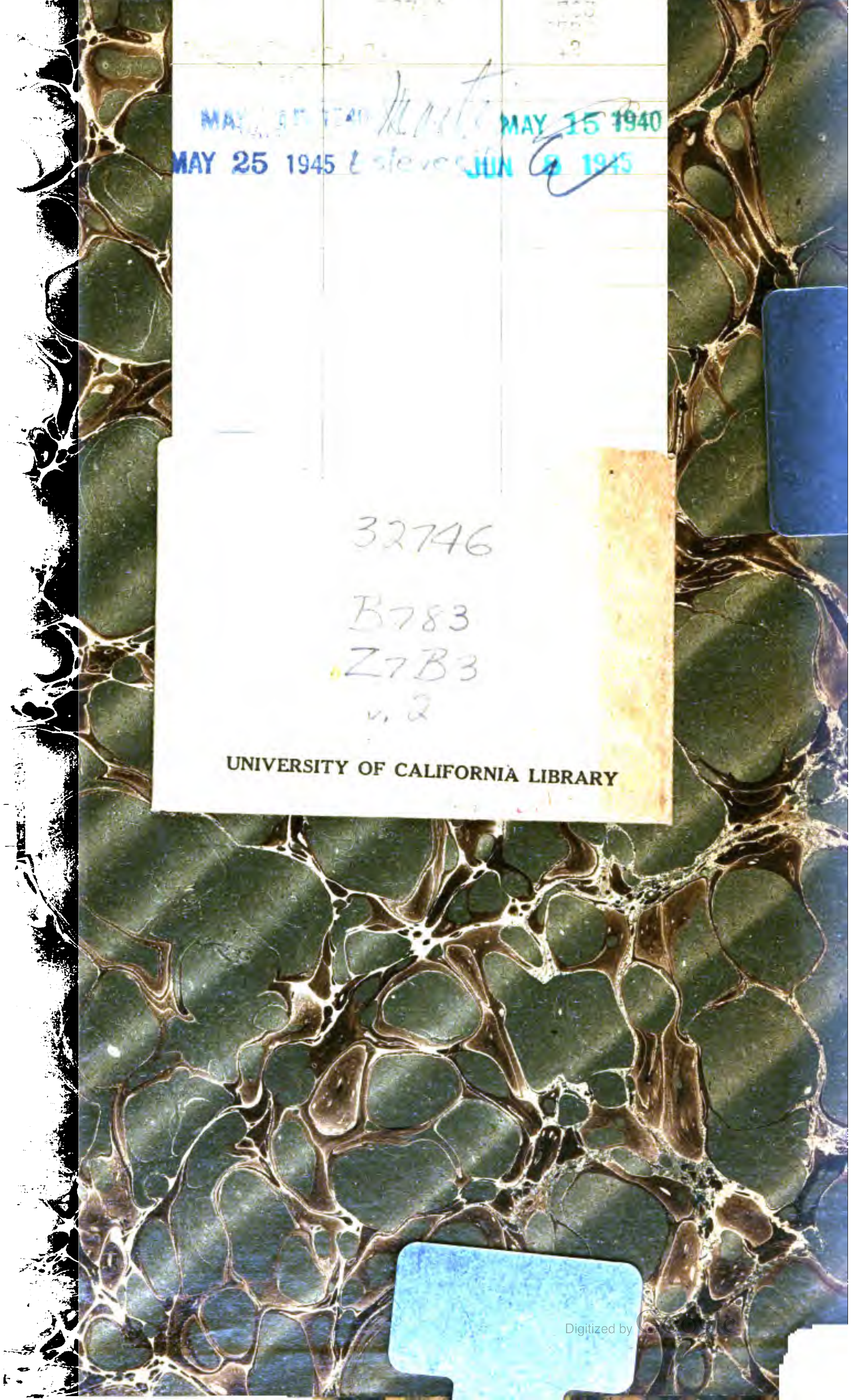
T

TABLE DES MATIÈRES.

FIN DE LA TABLE DU TOME SECOND.



THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE STAMPED BELOW
AN INITIAL FINE OF 25 CENTS
WILL BE ASSESSED FOR FAILURE TO RETURN THIS BOOK ON THE DATE DUE. THE PENALTY WILL INCREASE TO 50 CENTS ON THE FOURTH DAY AND TO $1.00 ON THE SEVENTH DAY OVERDUE.
MAY 14 1940
MAY 15 1940
Rogers
APR 1951
28Apr'51LU
7Jan'52CF
7Jan'52
16Feb'52
14Mar52LU
JUN29 1952 LU
NOV 8 1952 LU
LD 21-100m-7.


MAY 15 1940
MAY 25 1945
JUN 6 1945
32746
B783
Z7B3
v. 2
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY
Digitized by Google

